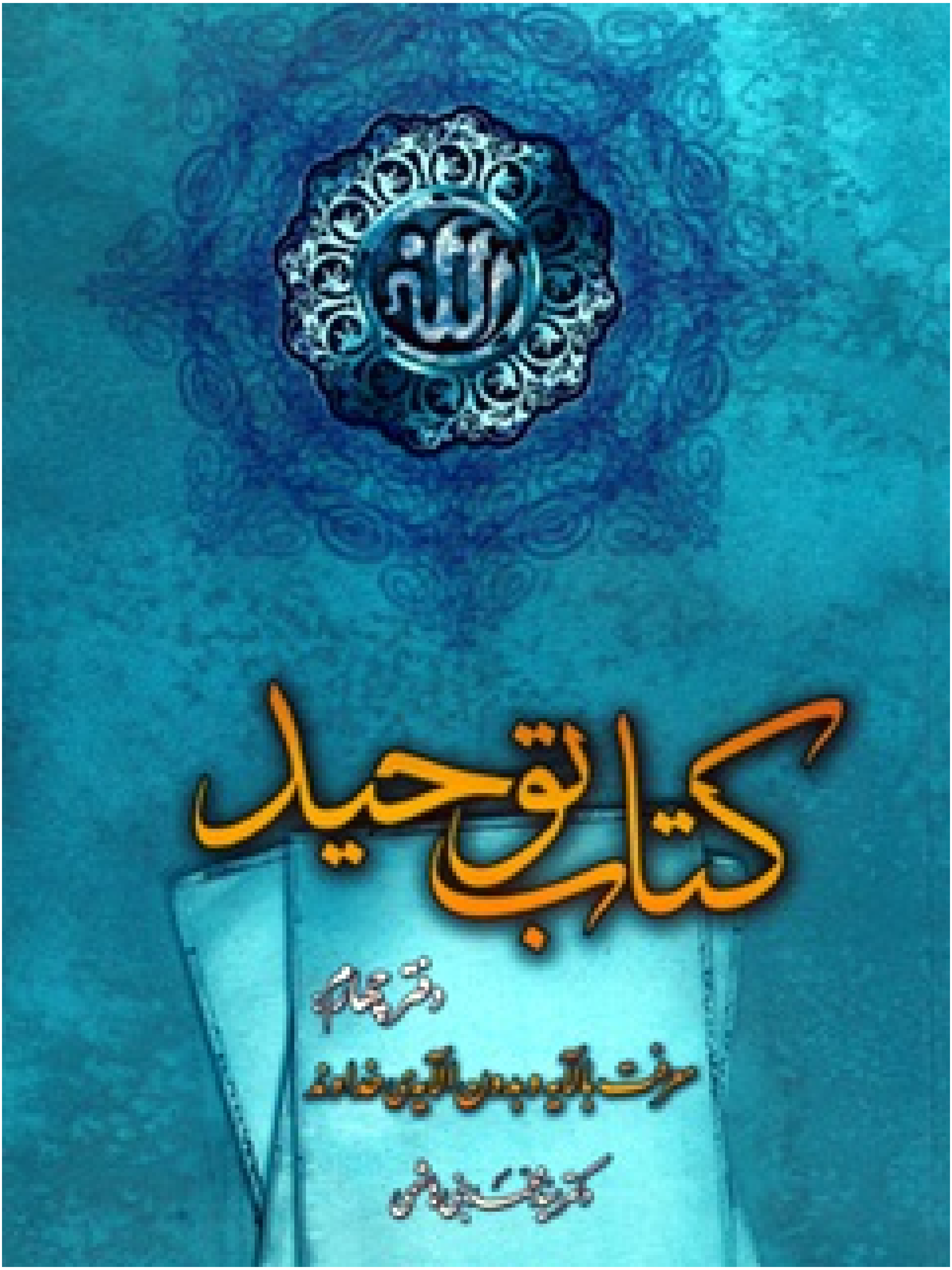

کتاب توحید

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب توحید - دفتر چهارم : معرفت بلایه و بدون الایه ی خداوند

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کتاب توحید – دفتر چهارم : معرفت بلایه و بدون الایه ی خداوند

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -

عنوان و نام پدیدآور : کتاب توحید/ محمد بنی هاشمی.

مشخصات نشر : تهران:منیر، ۱۳۸۸ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۳۴۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۴ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ :

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. اثبات صانع.- ج.۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن.- ج.۳. تسبیح و توحید خداوند.- ج.۴. معرفت بلآیه و بدون الآیه ی خداوند

موضوع : توحید

موضوع : الهیات

موضوع : خدا -- اثبات

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۵۵۰۵۹

ص: ۱

اشاره

پیش گفتار

بسم الله الرحمن الرحیم

تقدیم به

بارگاه ملکوتی

هادی امّت،

امام ابوالحسن الثّالث

حضرت علیّ النّقی علیه السلام

به نیابت از

سیصد وسیزده سردار

که در بیت الله الحرام

به نوای مولایشان لبّیک می گویند.

به امید مطلع الفجر ظهور

دفتر چهارم: معرفت بالآیه و بدون الآیه ی خداوند

دکتر سیّد محمّد بنی هاشمی

«یا اللهُ یا مَن له الأسماءُ الحُسنی بِجاهِ محمَّدٍ و آلِ محمَّد صَلِّ

عَلی محمَّدٍ و آلِ محمَّد واجعَلنی مِن أوفَرِ عِبادِکَ نصیباً مِن کُلِّ خَیرٍ أنزَلتَهُ فی هذه اللَّیلَهِ و فی هذا الیَوم أو أنت مُنزِلُهُ...»(۱)

خدا را سپاس که در ماه مبارک دیگری توفیق تکمیل مباحث توحید را به بنده بی مقدار خود عنایت فرمود. از ولیّ نعمت خود، حضرت مولانا بقیّه الله الاعظم - ارواحنا فداه- هم بی نهایت سپاس گزارم که لطف خاصّ خود را شامل این کم ترین دوستدارش نمود تا در این ماه خدا، در بحث معرفت پروردگار قلم بزنند.

این کتاب چهارمین دفتر «کتاب توحید» است که آخرین آن ها محسوب می شود. دفتر اوّل در موضوع «اثبات صانع»، دفتر دوم درباره «معرفت خدا و آثار و احکام آن» و دفتر سوم بر محور «تسبیح و توحید خداوند» بوده است و در این دفتر نیز «معرفت بالآیه و بدون الآیه»ی پروردگار مورد بحث قرار می گیرد.

این چهار دفتر شامل امّهات مباحث توحید نظری از دیدگاه قرآن کریم، عقل و احادیث اهل بیت علیهم السلام می باشد. سطح مطلب، نه چندان ساده و نه تخصّصی است؛ امّا).

۱- قسمتی از دعای روز ۲۳ رمضان المبارک به زبان حضرت زین العابدین علیه السلام (اقبال الاعمال/۲۱۵).

پیش نیاز «کتاب توحید»، یکی «کتاب علم»(۱) و دیگری «کتاب عقل»(۲) است که پیشنهاد می شود خوانندگان محترم مطالعه آن ها را قبل از این چهار دفتر قرار دهند.

تذکّر دیگر این است که در هیچ یک از «کتاب علم»، «کتاب عقل» و «کتاب توحید»، بنا نداشته ایم که مباحث به صورت تطبیقی و در مقایسه با آرا و نظرات بشری، مانند فلاسفه و عرفا، مطرح شود و بعضا که وارد این حوزه شده ایم، برای این بوده که معارف اهل بیت علیهم السلام به صورت دقیق تری تبیین گردد. مباحث تطبیقی، طرح و نقد مفصّل مکاتب بشری را می طلبد که مجالی مستقل می خواهد. ادامه این مباحث، به تبیین مباحث عملی توحید مربوط می شود که إن شاء الله تحت عنوان «کتاب عدل» به طرح آن ها خواهیم پرداخت. از این رو، شرح ارکان ایمان به خدا که قرار بود به عنوان دفتر پنجم «کتاب توحید» منتشر شود، به یاری خدا و توفیق او در ضمن مباحث «کتاب عدل» خواهد آمد. از پروردگار منّان به اسماء حسنایش در این روز استثنایی و مبارک، مسألت دارم که انجام این مهم را جزء مقدّرات امسال این حقیر قرار دهد!

این تلاش ناچیز را به نیابت از ۳۱۳ سردار حضرت ولیّ عصر- عجّل الله تعالی فرجه الشّریف- به بارگاه ملکوتی هادی امّت، حضرت علیّ النّقی علیه السلام تقدیم می نمایم تا به آبروی یاران خاصّ امام زمان علیه السلام و با امضای امام دهم علیه السلام مقبول درگاه حق افتد.

خداوند را می خوانم که به آبروی محمّد و آل محمّد- صلّی الله علیه و آله اجمعین- دوستداران امام عصر علیه السلام را در این روزه فرخنده و مبارک از همه برکاتی که در شب و روز قدر نازل فرموده یا می فرماید، بهره مند نماید و به صاحب این قلم توفیق خدمت گزاری به خدمت گزاران حجّت حیّ خود را عطا فرماید؛ الهی آمین!

سیّد محمّد بنی هاشمی

۲۳ رمضان المبارک ۱۴۳۲- دوم شهریور ۱۳۹۰ش.

ص: ۱۶

۱- این کتاب اخیراً در یک مجلّد توسّط مؤسسه انتشاراتی منیر به چاپ رسیده است.
۲- این کتاب در سه دفتر در سال ۱۳۸۵ توسّط مؤسسه نبأ به چاپ رسیده و اخیراً چاپ دوم آن نیز در دسترس علاقه مندان قرار گرفته است.

مقدّمه

معرفت خدای متعال تنها به لطف و صنع او برای بنده حاصل می شود. او می تواند بدون هیچ مقدّمه و واسطه ای، معرفتش را در هر شرایطی نصیب هرکس که بخواهد، بنماید. در واقع نیل به معرفت او مشروط به هیچ شرط ضروری و منوط به هیچ مقدّمه لازمی نیست؛ به این معنا که لازم نیست حتماً بنده کاری انجام دهد و مقدّمه ای را ایجاد نماید تا در پی آن، خداوند او را به شرف معرفت خویش نایل کند.

البتّه لازمه این سخن، نفی تأثیر وسایل و اسبابی که خود خدا در راه نیل به معرفت خویش قرار داده، نیست. ما «ضرورت» و «لزوم» هرگونه شرطی را در این مسیر نفی می کنیم و علّت آن هم جز این نیست که خداوند خود چنین شرطی ضروری را برای رسیدن به معرفت خود قرار نداده است. امّا سنّت او چنین بوده و هست که برخی امور را واسطه و وسیله مؤثّر قرار داده است برای آن که لطف خود را شامل حال بنده اش کند. هیچ یک از این وسایط، دست خدای متعال را نمی بندد و او را ملزم نمی کند که فقط از طریق آن ها، معرفتش را نصیب بنده اش گرداند. امّا از طرف دیگر امید بنده خود را برانگیخته تا با ایجاد برخی واسطه ها به حصول معرفت پروردگارش دل ببندد و خود را در معرض بارش لطف و صنع او قرار دهد.

واسطه ای که در این جا محلّ کلام است، «آیه» و علامتی است که خداوند برای

ص: ۱۷

خود قرار داده تا بنـده با «توجّه» به آن «آیه»، به «ذوالآیه» معرفت پیـدا کند. آیات الهی مخلوقاتی هسـتند که به نوعی علامت و نشانه پروردگار متعال دانسته شده اند و البتّه این مخلوق ها هیچ سنخیّت و مشابهتی با خالق خود (ذوالآیه) ندارند.

در ابتدای بخش اوّل کتاب، توضـیح مستدلّ و کافی در خصوص لزوم عدم سنخیّت میان آیه خداوند و ذوالآیه (خود خداوند) بیـان می شـود. در این مقـدّمه صـرفاً به این نکته توجّه می دهیم که اگر چیزی به عنوان نشـانه و علامـت چیزی قرار داده شود، «توجّه» به آن علامـت می توانـد طریق و راهی به سوی صـاحب نشـانه باشـد. خـدای متعال با آیه قرار دادن برخی از مخلوقات خویش، توجّه به آن ها را وسیله ای مؤثّر برای نیل بندگان به معرفت خویش قرار داده است. امّا مقصود از این «توجّه» چیست؟ متنـاسب با سـنخ آیات، توجّه به آن ها هم متفاوت است. مخلوقاتی که خداونـد نشانه و آیه قرار داده، در یک تقسـیم کلّی دو گونه اند: تکوینی و تشریعی.

آیات تکوینی مصـنوعاتی هستند که توجّه کردن عاقل به مصنوعیّت آن ها بستر و زمینه ای برای اعطای معرفت صانع آن ها به بنـده عاقل می گردد. بنابراین «توجّه» به آیه تکوینی به معنای نظر عاقلانه کردن به مصـنوع است که همین امر می تواند مقدّمه اعطای معرفت به فرد توجّه کننده باشد.

آیات تشـریعی اسامی و الفاظی هستند که «خواندن» آن ها می تواند واسطه و زمینه اعطای معرفت از جانب خدا به بنده گردد. بنابراین، «توجّه» به آیه تشریعی به معنای به کار بردن آن و خواندن پروردگار به آن اسم و لفظ می باشد.

وجه مشـترک این دو نـوع، «تـوجّه» به مخلـوق و غیر خـداست. اگر معرفـتی از طریـق این تـوجّه به مخلـوق (چه تکـوینی و چه تشـریعی) حاصـل شود، آن را «معرفت بالآـیه» می نـامیم. حرف «ب» در تعـبیر «بالآـیه» به معنـای واسـطه، مقـدّمه، زمینه و بستر معرفت خداست، نه به معنای علّت و سبب ایجاد معرفت.

«معرفت بالآیه» با تعریفی که بیان شـد به دو نوع «معرفت به واسـطه آیه تکوینی» و «معرفت به واسـطه آیه تشـریعی» تقسـیم می شود که در بخش اوّل و دوم

ص: ۱۸

کتاب به ترتیب توضیح آن ها خواهد آمد.

امّا همان طور که اشاره شد، خداوند متعال می تواند معرفت خود را بدون آن که بنده اش توجّهی به غیر او نماید، نصیب او گرداند. در این صورت، معرفت، هیچ واسطه مخلوقی نخواهد داشت. این گونه معرفت را «معرفت بدون بالآیه» می نامیم؛ چون آیات و نشانه های الهی، وساطتی در اعطای معرفت او ندارند. این گونه معرفت هرچند که نسبت به «معرفت بالآیه» برای کم تر کسی حاصل شدنی است، وقوع آن را محال نمی شماریم. در بخش سوم کتاب به اندازه درک ناچیز خود از احادیث اهل بیت علیهم السلام، سخنی به اختصار خواهیم آورد تا اگر کسی مشمول این لطف عظیم الهی قرار گرفت، در تشخیص آن با معیارهایی که معصومین علیهم السلام داده اند، به اشتباه نیفتد و قدر و منزلت این نعمت بی نظیر را بهتر بشناسد.

بخش اوّل: معرفت خدا به واسطه آیه تکوینی

فصل ۱: معنای آیه خدا و مباینت آن با ذوالآیه

اشاره

«آیه» در لغت به معنای نشانه و علامت می باشد و «ذوالآیه» یعنی چیزی که نشانه برای آن قرار داده شده است. ما وقتی چیزی را «علامت» چیز دیگر می دانیم، به این معناست که از طریق شیء اوّل و به واسطه آن به وجود شیء دوم پی می بریم. به طور کلّی علامت بودن به این است که انسان را به چیزی که علامت آن است، «دلالت» و «راهنمایی» کند. پس ما می توانیم «آیه» را «دالّ» بر «ذوالآیه» بدانیم.

دو نوع آیه در عالم مخلوقات

در عالم مخلوقات به دو گونه آیه و نشانه برمی خوریم. گونه اوّل نشانه ای است که نشانه بودنش تابع یک قرارداد بشری می باشد. مثلاً چراغ قرمز در سر چهارراه را نشانه ممنوعیّت عبور و چراغ سبز را نشانه جواز عبور می دانیم. این دو نشانه، تابع یک قرارداد بشری هستند که علم به آن، علامت بودن آن دو را برای هرکس روشن می کند.

امّا گونه دوم، نشانه ای است که نشانه بودنش تکوینی و وجودی است و تابع قرارداد نیست. مثلاً دود نشانه وجود آتش است. این نشانه محصول یک قرارداد بشری نیست؛ بلکه برخاسته از یک رابطه وجودی میان علامت و صاحب علامت است. ارتباط تکوینی میان دود و آتش است که اوّلی را نشانه و علامت دومی کرده

است. کسی که به این ارتباط وجودی عالم باشد، نشانه بودن دود را برای آتش درک می کند.

سنخیّت میان آیه تکوینی و ذوالآیه در مخلوقات

در این نوع دوم، نشانه همیشه بویی و اثری از صاحب نشانه در خود دارد و با شناخت نشانه می توان جنس و سنخ صاحب نشانه را تشخیص داد. کسی که دودی مشاهده می کند، می فهمد که چیزی از قبیل آتش که حرارت زاست، در کار بوده و به دلیل سنخیّتی که میان دود و حرارت سراغ دارد، با دیدن دود دنبال عامل و علّت حرارت می گردد. این فرد تا چیزی از سنخ آتش (که حرارت زاست) نبیند، صاحب علامت را پیدا نمی کند و هرگز با دیدن چیزهایی از قبیل یخ قانع نمی شود و به جست و جوی خود برای یافتن صاحب نشانه ادامه می دهد.

علّت این است که می داند بین این نشانه (دود) و صاحب نشانه که ارتباط تکوینی و وجودی با یکدیگر دارند، باید سنخیّتی وجود داشته باشد تا یکی نشانه دیگری گردد. «پی بردن از اثر به مؤثّر» که در عالم خلقت یک امر بدیهی تلقّی می شود، از همین سنخ است. هر اثری در عالم مخلوقات نشان دهنده خصوصیّت یا خصوصیّاتی از مؤثّر خویش است. توضیحی که مرحوم استاد مطهّری در این خصوص داده اند، چنین است(۱):

همان طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثّر دلالت می کند، صفات و خصوصیّات آن اثر نیز می تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان دهنده صفات مؤثّر بوده باشد. مثالی ذکر می کنیم:

ما افراد انسان مستقیماً از محتویات ضمیر و افکار و اندیشه ها و ملکات اخلاقی و روحی یکدیگر آگاه نیستیم و نمی توانیم آگاه باشیم. بدیهی است که نه من می توانم مستقیماً ضمیر شما را بخوانم و بلاواسطه از نیّت و صفات اخلاقی شما آگاه گردم و نه شما می توانید مستقیماً از ضمیر من آگاه شوید. ولی در عین حال تا حدّ زیادی به محتویات ضمیر یکدیگر پی می بریم بدون آن که کوچک ترین تردیدی به خود راه دهیم.ت.

۱- به دلیل رعایت امانت در نقل، تا حدّ امکان هیچ گونه ویرایشی نسبت به متون نقل شده انجام نگرفته است.

ما درباره شخص معیّنی اعتقاد علمی پیدا می کنیم و او را به عنوان عالم می شناسیم. به چه دلیل؟ به دلیل آثار قولی و کتبی که از او دیده ایم. ما یکی را فقیه، دیگری را حکیم، سومی را ریاضی دان، چهارمی را ادیب می دانیم. چرا؟ برای این که از اوّلی سخنان و نوشته های فقهی و از دومی سخنان و نوشته های حکمی و از سومی ریاضی و از چهارمی ادبی شنیده و دیده ایم. به حکم سنخیّتی که لازم است میان اثر و مؤثّر بوده باشد، امکان ندارد که از فاقد علم، سخنان علمی و یا از کسی که فقط فقیه است، سخنان منظّم فلسفی و ریاضی و ادبی و یا از کسی که فقط حکیم است، آثار فقیهی یا ریاضی صادر شود. مثلاً هیچ یک از ما که صاحب جواهر را می شناسیم، شک نداریم که او فقیه بزرگی بوده است و حال آن که او را ندیده ایم و اگر هم می دیدیم، نمی توانستیم مستقیماً از ضمیر او آگاه شویم؛ امّا کتاب جواهر او دلیل قاطعی است بر این که مؤلّف آن فقیه بزرگی بوده است.(۱)

همان طور که ملاحظه می شود سنخیّت میان اثر و مؤثّر بدیهی و قطعی تلقّی شده است. اکنون سؤالی که مطرح می شود این است که: آیا می توان رابطه میان خدا و خلق را هم این گونه دانست؟ آیا آیه و نشانه بودن مخلوقات برای خالقشان از سنخ نشانه بودن هر اثری برای مؤثّر خویش است؟

پاسخ عقلی و نقلی به این سؤال از مباحث گذشته توحیدی به روشنی استنباط می شود. ما به حکم عقل نباید میان خدا و خلق، سنخیّت قائل شویم و قرآن و روایات معصومین علیهم السلام هم این معنا را تأیید و تحکیم می کنند. بنابراین، آیه بودن مخلوقات نسبت به خالقشان نمی تواند و نباید از سنخ نشانه های تکوینی موجود در عالم خلقت باشد.

رابطه میان خدا و آیاتش از منظر فلسفه صدرایی

متأسّفانه برخی از مفروضات و مقبولات فلسفی باعث شده که برخی از نظریّه پردازان فلسفی، آیه بودن مخلوقات را برای خالق خویش از سنخ آن چه در عالم۱.

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم ۵/ پاورقی ص ۴۰ و ۴۱.

خلقت است، بپندارند. جالب این است که از دیدگاه بعضی از ایشان آیه بودن موجودات، خود دلیلی بر لزوم اشتراک وجودی میان موجودات با علّت وجودی آن هاست.

در شرح منظومه مرحوم حاج ملّا هادی سبزواری، دلیل چهارمی که برای اثبات اشتراک در حقیقت وجود آمده چنین است:

الرّابع أنَّ کلّاً من الموجودات الآفاقیه و الأنفسیه آیه الجلیل جلّ جلال و علامَتُه... و علامَه الشّیء لا تبایِنُه من جمیع الوجوه بل یکون کالفیء من الشّیء و هل یکون الظّلمه آیه النّور و الظّلّ آیه الحرور؟(۱)

مقصود ایشان این است که همه مخلوقات آیه و علامت پروردگار جلیل هستند و علامت یک چیز نمی تواند از جمیع جهات با خود آن تباین داشته باشد؛ بلکه رابطه علامت و صاحب علامت، مانند رابطه سایه یک چیز با خود آن است. پس باید بین مخلوقات و خاق آن ها اشتراک در وجود باشد تا آیه و علامت بودن آن ها معنا پیدا کند. از نظر ایشان ظلمت نمی تواند نشانه نور و سایه نمی تواند نشانه حرارت خورشید باشد.

یکی دیگر از پیروان مکتب فلسفی ملّاصدرا در این خصوص چنین آورده است:

اگر علّت و معلول متباین من جمیع الجهات باشند، همه ارشادات ائمّه دین و انبیای مرسلین مردم را به تدبّر در آیات آفاق و انفس از برای پی بردن به حق تعالی و مشاهده جهان کبریایی و عظمت حق در اشیاء لغو و بی معنا خواهد بود... چون هیچ متباینی ممکن نیست آیت و نشانه و علامت از برای متباین دیگر باشد.(۲)۶.

ص: ۲۶

۱- شرح منظومه/ ۱۱، قسمت فلسفه.

۲- هستی از نظر فلسفه و عرفان/۱۲۶.

نظریه وحدت بین آیه و ذوالآیه

امّا قائل شـدن به سـنخیّت وجودی میان خدا و خلق، اخرین منزل این حرکت نیست؛ برخی دیگر از صدراییان تا آنجا جلو رفته اند که به عینیّت و وحدت بین آیه و ذوالآیه معتقد شده اند! بنگرید:

جمیع موجودات مـا سوی الله، آیات خـدا هسـتند؛ خواه در جهان خارج از نفس بنی آدم و خواه در نفوس بنی آدم. لهـذا هیچ یـک از مخلوقـات، وجود اسـتقلالی ندارنـد؛ بلکه همگی آیـات و نشانه ها و آئینه ها و مرائی جمال نمای ذات اقـدس حقّ می باشـند و چون این آیه ها و آئینه ها ابداً جنبه خودنمایی ندارند؛ بلکه همه شان خدانما هسـتند. بنابراین، در هر یک یک از آن ها می توان خدا را دید؛ زیرا آیه بِما هیَ آیه فقط جهت ارائه صاحب آیه می باشد و خود را به هیچ وجه من الوجوه نشان نمی دهد. آئینه صاف بدون رنگ و زنگار و بدون موج، عین صورت انسان را نشان می دهد؛ اگر چیزی را در آن تغییر دهد، آئینه خراب است و عنوان حکایت ندارد و قیمت ندارد.

علی هـذا آئینه صاف و آب صاف و هوای روشن صاف که عنوان حکایت دارنـد به قـدری آیتیّت در آن ها قوی می باشد که تـو گویی: آئینه و آب و هوایی نیست، هرچه هست موجودات برابر آئینه و داخـل آب و مُشاهَـد در مـاورای نور و هوا هسـتند. یعنی آیه عین صاحب آیه است و اگر آیه را که به نظر آیتیّت بنگریم، درست خواهیم دید: غیر از ذوالآیه چیزی نیست.

هرچه هست خـود خـداست و غیر از حـق چیزی وجود نـدارد... در عـالم وجود غیر از «الله» وجودی نیست. همه آیه او هسـتند، یعنی هیـچ و اوسـت ذوالآیه، یعنی همه چیز... در هر چیزی که بنگری خـداست. چیزهـا بسـیارند و خـدا یکی است. در عـوالم وجود غیر از خدا موجودی نیست. تعیّنات و إنّیّات و ماهیّات امور عدمیّه و باطله می باشند، وجود اقدس حق واحد است که در آفاق و انفس ظهور نموده و تجلّی پیدا کرده است.

کلمه مبارکه لا إلهَ إلّا الله که کلمه توحیـد و به معنی وحـدت دادن و وحدت بخشـیدن است، مرجعش به کلمه لا مَوجودَ سِوَی اللهِ می باشد که نفی هرگونه تعیّنی را از ذات حق تعالی می نماید.(۱)۳.

۱- الله شناسی ۸۲/۱ و ۸۳.

تشبیه، اساس سنخیّت بین آیه و ذوالآیه

ملاحظه می شود که اساس و پایه این استدلال (البتّه اگر بتوان اسم استدلال روی آن گذاشت) چیزی جز یک تشبیه نیست؛ تشبیه مخلوقات به آیینه صاف و آب صاف و این که نسبت مخلوق با خالق را مانند نسبت آیینه با شخصی که مقابل آن قرار گرفته بدانیم. نتیجه گیری عجیب نویسنده از بیاناتش واقعاً جای تأمّل و عبرت آموزی دارد. کلمه توحید «لا إلهَ إلّا الله» که به معنای نفی هر «اِله» و معبود جز «الله» است، چگونه از آن «لا مَوجودَ سِوَی الله» درمی آید؟! آیا این ادّعا خلاف عقل و بداهت عقلی و وجدانی هر عاقلی نیست؟!

در این جا مجال نقد مبنایی این سخنان نیست، فقط می خواهیم اشاره کنیم که قول به سنخیّت وجودی میان آیه و ذوالآیه از چه فرض های ذهنی نشأت می گیرد و چه نتایجی به بار می آورد. در سه دفتر گذشته کتاب توحید به مناسبت های مختلف بر لزوم عدم سنخیّت میان خدا و خلق، با ادلّه عقلی و نقلی قطعی استدلال کرده ایم؛ این جا نیاز به تکرار آن ها نمی بینیم.

عبارات این سه نویسنده را برای نمونه نقل کردیم و خواننده محترم به خوبی درمی یابد که اساس و پایه همه این سخنان چیزی جز تشبیه باطل میان خدا و خلق نیست.

لزوم عدم سنخیّت بین خدا و آیاتش

غرض اصلی از نقل این عبارات، روشن شدن معنای صحیح آیه بودن مخلوقات نسبت به خالقشان است. لازمه آیتیّت، عدم سنخیّت و اشتراک وجودی بین آیه و ذوالآیه (خالق متعال) است. در گذشته روشن ساخته ایم که اگر «مدلولُ علیه»، یعنی آن چه دلیل بر آن دلالت می کند، شبیه و مانند «دلیل» باشد، خودش دلیل و نشانه ای می شود بر وجود «مدلولُ علیه»ای که شبیه دلیل نباشد. این توضیح عقلی در ذیل فرمایش گران قدر حضرت رضا علیه السلام آمده است که فرمودند:

... لَتحوَّلَ دليلًا بعدَ ما كانَ مَدلولاً عَلَيهِ.(۱)

آیه و دلیـل در این جا یک معنا دارنـد و ذوالآیه همان مـدلولُ علیه است. یعنی وقتی می توان چیزی را آیه و نشانه خالق متعال دانست که بر وجود چیزی دلالت کند که از هیچ جهت شبیه خودش نباشد. تا وقتی به آن چه از هیچ جهت شـباهت با مخلوق نـدارد نرسـیده ایم، هنوز به وجود ذوالآیه متنبّه نشـده ایم و همه مخلوقات شبیه به یکدیگر، آیه و دلیل بر وجود مدلولُ علیه ای غیر شبیه با آن ها هستند.

یکی دیگر از ادلّـه نقلی بر ایـن مطلب عقلی، دعـایی اسـت که در دفـتر اوّل کتـاب توحیـد از ائمّه طـاهرین علیهم السـلام نقل کردیم. مرحوم سیّدبن طاووس این دعا را در بحث زیارات ائمّه علیهم السلام آورده است:

اَللّهُمَّ یا ذَا القُدرَهِ الَّتی صَدَرَ عَنها العالَمُ... أنشَأتَه لِیَکُونَ دلیلًا علیکَ بأنَّکَ بائِنٌ مِنَ الصُّنعِ.(۲)

یعنی وقتی می توانیم وجود عالم را نشانه و دلیل صانع آن بدانیم که بر وجود چیزی مباین و غیر شبیه با آن دلالت کند.

بنـابراین، بر خلاـف ادّعـای فیلسوفـان صـدرایی، آیـه بـودن مخلوقـات، مبتنی بر این است که آن هـا را متبـاین و غیر مُسانِخ با خالقشـان بـدانیم و درست عکس آن چه حـاجی سبزواری ادّعـا نموده، وجود ظلمت نشـانه نور است. اگر یک ماهیّت ظلمانیّ الـذّات موجود شود، می توانیم اسـتدلال کنیم که در نهایت باید یک مبدأ غیر ظلمانیّ الذّات در کار باشد؛ وگرنه هیچ یک از موجودات ظلمانیّ الذّات موجود نخواهند شد.

نتیجه این که عقلًا بایـد آیه مباین با ذوالآیه باشـد و هیـچ وجه مشابهت و سـنخیّتی از هیچ جهت نباید میان آن ها وجود داشـته باشد.۷.

ص: ۲۹

۱- التّوحید/۴۰، باب۲، ح۲. توضیح این حدیث شریف را بنگرید در: کتاب توحید، دفتر اوّل/ ۱۵۸ و ۱۵۹.

۲- بحارالانوار ۱۶۷/۹۹، زیارت پنجم به نقل از مصباح الزّائر. توضیح حدیث را بنگرید در: کتاب توحید، دفتر اوّل/ ۱۶۷.

خارج شدن خدا از مستوریّت به واسطه آیاتش

این مطلب وقتی بیشتر و عمیق تر مورد تصدیق قرار می گیرد که توجّه کنیم، معرفت خدای متعال همیشه و در هر فرضی در عین احتجاب است. یعنی خداوند با معروفیّت به هیچ وجه مکشوف نمی شود. بنابراین، آیات و نشانه های او، هرگز او را از محجوبیّت و مستوریّت محض خارج نمی کنند.

همه آیات و نشانه های تکوینی (غیر قراردادی) که در مخلوقات مشاهده می کنیم، ذوالآیه و صاحب نشانه خود را تا حدّی از مستور بودن خارج می کنند. مثال هایی که از مرحوم استاد شهید مطهّری نقل کردیم، به خوبی نشانگر این خصوصیّت آیه ها در مخلوقات است. کسی که سخنان فقهی می گوید، با این سخنان خود را آشکار می کند. سخنان فلسفی از زبان هرکس که خارج شود، نشانگر فکر و ذهن گوینده آن سخنان است و هم چنین است سخنان ادبی یا مطالب ریاضی و ...

اگر قرار باشد نشانه تکوینی یک چیز، هیچ جهتی از آن چیز را برای ما روشن نکند، ما هرگز آن را «نشانه» و «علامت» نمی دانیم.

بنابراین، در مورد خدای متعال چون عقلاً و نقلاً می دانیم که در هیچ شرایطی که به هیچ وجه از مستور بودن ذاتی خارج نمی شود و به نور علم و عقل و ... مکشوف نمی گردد، پس اگر بخواهد نشانه و آیه ای داشته باشد، نمی تواند آن آیه و نشانه از سنخ آیات و نشانه های تکوینی در عالم مخلوقات باشد.

عدم رابطه ذاتی و ضروری بین خدا و آیاتش

تنها معنای صحیحی که برای آیه خداوند می توانیم قائل شویم این است که خداوند آن را وسیله و واسطه اعطای معرفت خود قرار داده است. توجّه شود فرق است بین این که میان دو چیز رابطه وجودی ضروری قائل شویم به طوری که یکی ذاتاً از دیگری حکایت کند (مانند حکایت دود از آتش یا حکایت سخنان فقیهی از فقاهت گوینده آن) و این که یکی صرفاً وسیله و واسطه توجّه و تذکّر به دیگری باشد؛ آن

هم به خواست خود خدا، نه به صورت ذاتی و ضروری.

تعبیر «ذاتی» و «ذاتاً» برخاسته از سنخیّت و اشتراک وجودی میان دو چیز (مانند آتش و دود) است. این دو چیز با هم یک رابطه ذاتی دارند که لازمه وجودی آن هاست و با هیچ قرار دادی تغییر نمی کند. چنین رابطه ذاتی و ضروری ای بین آیات خداوند و ذات مقدّسش نمی توان برقرار داشت. هیچ مخلوقی را نمی توان ذاتاً و ضرور تاً حکایتگر ذات پروردگار تلقّی کرد. توجّه شود که بحث ما در معرفت خداست، نه صرفاً اثبات عقلی صانع متعال. در بحث اثبات صانع عقلاً به وجود صانعی خارج از حدّ تعطیل و تشبیه پی می بریم؛ ولی صرف این تنبّه عقلانی، ما را به معرفت خدا نمی رساند.

اگر بخواهیم با مثالی ناقص این نوع آیتّیت را تقریب به ذهن نماییم، باید از نشانه های قرار دادی در عالم مخلوقات مثالی بزنیم. نشانه بودن چراغ قرمز برای ممنوع بودن عبور از چهارراه، یک امر صرفاً قراردادی است و هیچ رابطه ذاتی و ضروری ای میان نشانه و صاحب نشانه وجو د ندارد.

عدم شباهت میان آیات ا لهی و آیا ت مخلوقی

آیه های الهی از یک جهت-و فقط از همین جهت- مانند این مثال هستند؛ از این جهت که هیچ رابطه حکایتگری ذاتی و ضروری ای بین آیه خداوند و ذات مقدّسش وجود ندارد؛ بلکه این رابطه به نوعی قرار داد و جعل الهی بر می گردد. البته این مثال از جهات دیگر مقرّب نیست، بلکه مبعّد است. قرار دادهای بشری تابع سلیقه و صلاح دید بشر است و به راحتی قابل تغییر و تبدیل می باشد؛ امّا جعل الهی چنین نیست. این که خداوند چیزی را آیه و نشانه خود قرار دهد، به این معنا که به واسطه آن-برای هر کس که خود خدا بخواهد-معر فتش را اعطا نماید، مانند قراردادهای بشری نیست که با میل و خواست ما قابل تغییر و جابه جایی باشد.

به همین سبب است که ما نمی توانیم آیه و نشانه ای برای خدای متعال قرار دهیم. ما هیچ احا طه ای بر خدا و معرفت او نداریم و نمی دانیم که در چه حالتی و چگونه ممکن

است به معرفت او نایـل شویم. بنـابراین، دست ما کاملاً بسـته است و در این میـدان، عاجز مطلق و منفعل محض هستیم. بـدون جعل الهی نمی دانیم که به چه چیز باید توجهّ کنیم تا واسـطه معرفت ما به ذات قدّوسـش گردد، چون نه احاطه ای بر او داریم و نه رابطه ای ذاتی و ضروری میان او و مخلوقی می توانیم کشف کنیم.

در این جـا صـرفاً تـابع جعـل و قرار داد الهی هستیم. البتهّ جعـل الهی را - خلاـف قراردادهـای بشـری-تکوینی می دانیم، امّا نه تکوینی ضـروری و ذاتی. در واقع جعل الهی خود نوعی تکوین است، امّا تکوینی که مشـیّت و خواست خـدا در آن همه کاره است و خداونـد ملزم نبوده و نیست که چیزی را آیه و نشانه خودش قرار دهد. بنابراین، رابطه آیه خدا و ذوالآیه «خودخدا» آن چنـان که یـک فیلسوف صـدرایی می پنـدارد، رابطه میـان معلول و علّت نیست که ضـرورت و سـنخیّت میان آن ها مفروض و مسلّم تلقّی شود.

این رابطه از جهت عدم ضـرورت و سـنخیّت میان آیه و ذوالآیه، جنبه قرار دادی دارد، امّا از طرف دیگر جنبه تکوینی و واقعی هم دارد، به طوری که بـا قرارداد هیـچ کس «جز خود خـدا» قابل تغییر و تبـدیل نیست. خلاصه این که چنین رابطه ای در عالم مخلوقات شبیه و نظیر نـدارد و آیتّیت آیات الهی، ماننـد ذات مقـدّس او، حالتی منحصـر به فرد و بی نظیر ندارد و آیتّیت آیات الهی، ماننـد ذات مقـدّس او، حالتی منحصـر به فرد و بی نظیر نـدارد. لـذا از هر جهتی که در مخلوقات مثال بزنیم، بایـد مراقب باشیم به ورطه تشبیه آیتیت آیات الهی با آیتّیت مخلوقات نسبت به یکدیگر در نلغزیم.

ص: ۳۲

فصل ۲: ظهور عقلی معروف بالآیه

قدم اول: نظر عاقلانه به مصنوع

در مقدّمه کتاب اشاره کردیم که شرط اوّل برای آیه تکوینی شدن یک مخلوق، این است که عاقل به نور عقل خود در آن نظر کند. این نظر عاقلانه، مصنوعیّت آن مصنوع را برای او مکشوف می گرداند، امّا تا این جا مرحله اثبات صانع است و هنوز به مرحله معرفت نرسیده است. حال اگر لطف خدا شامل حال او بشود، در همین بستر و ظرفی که به مصنوعیّت مخلوقی، تنبّه عقلانی پیدا کرده، معرفت پروردگار نصیبش می شود. اگر چنین شود و از این طریق به معرفت برسد، آن مخلوق، آیه معرفت خدا می شود. در این صورت معرفت شخص از طریق آن آیه و به واسطه آن، «معرفت بالآیه» نسبت به خدای متعال نامیده می شود.

قدم دوم: لطف خدا در اعطای معرفت

پس صرف توجّه عقلانی، سبب معرفت خدا نمی شود. باید علاوه بر تنبّه عقلانی عاقل نسبت به مصنوعیّت یک مخلوق، لطفی شامل حال او گردد تا آن مخلوق آیه و نشانه معرفت خداوند شود. بنابراین، در معرفت خدا به واسطه آیه تکوینی، توجّه عاقلانه به مصنوعیّت مصنوع، شرط لازم است، امّا کافی نیست. اگر این لطف

اضـافه در حقّ او صورت نگیرد، آن فرد عاقـل از جهت که در حـدّ اثبـات صـانع خـارج از حّـِد تعطیل و تشبیه، تنبّه یافته، نمی تواند صانع را انکار نماید، ولی در عین حال به معرفت هم نرسیده است. چنین فردی عقلاً محجوج است، یعنی حجّت عقلی بر او تمام شده که نه می تواند صانع خارج از حدّین را انکار کند و نه می تواند بگوید: نمی دانم! (به اصطلاح لا أدری گری) او عقلاً چاره ای جز تسـلیم و تصـدیق به چنان صانعی نـدارد. امّا آیا در عمل و تحقّق خارجی چنین فرد یا افرادی یافت می شوند که در این حّد عقلانی متنبّه شده و به معرفت نرسیده باشند؟ ما نمی دانیم و البتّه دانستن یا ندانستن این مسأله در بحث فعلی ما تأثیری ندارد.

ظهور عقلی خداوند در معرفت بالآیه

به هر حال مهم آن است که اگر کسـی به واسـطه نظر عاقلانه کردن در مصنوعّیت مخلوقی، به معرفت خدا برسد، می توانیم به اصـطلاح روایات، معرفت او را «لِلعقل» بدانیم، امّا نه «بِالعقل». منظور از «لِلعقل» بودن این نوع معرفت آن است که: این معرفت برای عاقـل در ظرف توجّه عقلانـی کردن حاصـل می شود و «بِالعقـل» نبودنش به این است که این معرفت به نور عقل حاصـل نمی شـود و خـدای معروف، «معقول» نمی گردد. بنـابراین لازمه «لِلعقـل» بودن معرفت خـدا این نیست که ذات مقـدّس الهی، معقول واقع شود.

تعبیر دیگری که در توضـیح این نوع معرفت بالآیه (معرفت به واسـطه آیه تکوینی) در روایات به کار رفته، تعبیر «ظهور» است؛ یعنی می توانیم بگوییم که خـدای متعال به واسـطه آیات تکوینی اش «ظاهر» می شود یا «ظهور» پیـدا می کنـد. ترکیب این دو اصـطلاح (ظهور و للعقل بودن) به این است که بگوییم: خداونـد به آیات تکوینی اش، «ظهور عقلی» پیـدا می کنـد. این ظهور عقلی به هیچ وجه به معنای معقول واقع شدن حقّ متعال نیست و البتّه معنای «ظهور» در مورد خداوند هیچ شـباهتی با معنای آن در عالم مخلوقات ندارد (به کلمه «معنی» توجّه شود).

ابتدا دو نمونه از احادیثی را که به ظهور عقلی خداوند اشاره می کند، نقل می کنیم و

ص: ۳۴

سپس این تعبیر را قدری توضیح می دهیم.

از امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه چنین نقل شده است:

ظَهَرَ للعُقُولِ بِما أرانا مِن عَلاماتِ التَّدبیرِ المُتقَنِ و القَضاءِ المُبرَم.(۱)

برای عقل ها به واسطه نشانه های تدبیر محکم و حکم قطعی که به ما نمایانده است،آشکار شد.

نشانه های تدبیر محکم الهی در جای جای عالم خلقت مشاهده می شود و آثار حکم قطعی الهی(در عالم تکوین) در همه موجودات به نور عقل قابل تشخیص است، به گونه ای که همه چیز در همان مسیری که خالقشان قرار داده، در حرکت هستندو هیچ چیز از سیطره حکومت و سلطه الهی خارج شدنی نیست. نظم تدبیری که عقل در عالم خلقت می بیند، وجود خالق عالَم را به گونه ای آشکار و عیان می سازد که جای هیچ گونه تأمّل و کنکاش برای پی بردن به او باقی نمی گذارد.

لازمه «ظهور» خدا، معرفت آسان و بی زحمت نسبت به او

معرفت خدا-چنان که بارها گفته ایم-صُنع خود اوست و او می توانست و می تواند آن را به راحتی در اختیار عقلا نگذارد. در مقام تمثیل مانند رزق و روزی است که گاهی خداوند به آسانی و راحتی در اختیار کسی می گذارد و گاهی هم طریق حصول آن را سخت می کند، به طوری که شخص هر قدر تلاش می کند، آن طور که انتظار دارد، اثرش را نمی بیند.

خدای متعال می توانست معرفت خود را مانند رزق و روزیِ برخی که به سختی و با زحمت به دستشان می رسد، به راحتی در اختیار بندگان نگذارد. اگر چنین بود، آن وقت این گونه نبود که با یک نگاه عاقلانه به نشانه های تدبیر الهی، به وجود خالق آن ها پی برده شود. در آن صورت چه بسا تأمّلات و تفکّرات دقیق و ظریفی لازم بود تا یک عاقل به معرفت خالق خویش نایل گردد. ولی خدا چنین نکرده و معرفت خود را۱۱.

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۱۸۲، ۲۶۱.

به آسانی و راحتی در اختیار بنـدگان عاقل خود گذاشـته است. این حقیقتی است که به دلیل اُنس دائمی و همیشـگی ما با آن، مورد غفلت قرار می گیرد. چون هیچ گاه خلاف این سنّت را ندیده و نشنیده ایم، حالت فعلی برایمان عادی شده و چه بسا آن را ضروری و غیر آن را ناممکن بدانیم. امّا این طور نیست؛ هیچ ضرورت عقلی وجود نداشته که خداوند این گونه عمل نماید؛ ضرورتی که بتوانیم آن را بفهمیم و درباره اش قضاوت کنیم.

وقتی گفته می شود خداوند برای عقل ها ظاهر است، تعبیر ظهور بر همین حقیقتی که بیان شد، دلالت می کند.

ظهور خداوند در عین باطن بودنش

حدیث دیگری که آن هم از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده، این گونه است:

الَّذی بَطَنَ مِن خَفِیّاتِ الأُمورِ وَ ظَهَرَ فِی العُقُولِ بما یُری فی خَلقِهِ مِن عَلاماتِ التَّدبیر.(۱)

[خداوند] کسی است که از امور پنهانی پوشیده است و به واسطه نشانه های تدبیر که در مخلوقاتش دیده می شود، در عقل ها آشکار است.

خداوند هم باطن است و هم ظاهر. بطون او از این جهت است که هیچ یک از مدارک و مشاعر بشری راهی به سوی کشف از ذاتش ندارند. لذا از هر پوشـیده ای پوشـیده تر است؛ از امور پنهان هم پوشـیده است(۲) و در عین حـال، برای عقل ها ظاهر و آشـکار می باشـد. این جـا به جای «للعقول»، «فِی العقول» تعبیر شـده که از جهت معنی تفاوتی بین آن ها نیست. مقصود همان است که عاقل با نظر عاقلانه در نشانه های تدبیرت.

۱- التّوحید/ ۳۱ و ۳۲، باب۲، ح۱.

۲- فعل «بَطَنَ» در معنای علم به باطن هم به کار می رود؛ ولی در این حـدیث به خاطر تقابل آن با «ظهر» ترجمه ای که در متن آمده، مناسب تر است. حاصل معنا این است که خدا از امور خفیّ و پنهانی هم پوشیده و باطن است. مثال امور خفیّ می تواند نور عقـل و علم باشـد که از یک جهت باطن و مسـتور هسـتند و خـدا از این انوار هم پوشـیده است. مثال دیگر امور خفی می تواند ذهنیّات ما باشد که خدا از آن هم پوشیده است.

خلق خدا، او را آشکار و عیان می یابد؛ به طوری که نیاز به هیچ گونه استدلال و نظر منطقی و تأمّل فکری برای اثبات آن ندارد.

امّا این که خدای متعال را در عین ظاهر بودن، باطن دانسته اند (الَّذی بَطَنَ مِن خَفِیّاتِ الأُمورِ)، نشان می دهد که ظهور خداوند شبیه به ظهور مخلوقات نیست. در مخلوقات محال است که چیزی در عین ظهور، بطون داشته باشد. مخلوق وقتی ظاهر است که از پنهانی خارج شده باشد و امکان ندارد که در عین ظاهر بودن، به هیچ وجه از پنهانی و غیب بودن خارج نشود.

در عالم مخلوقات هر موجودی به همان اندازه که مکشوف ما می شود، از بطون خارج می شود و ظهور پیدا می کند. متأسّفانه در نظام فلسفی صدرایی، همین معنای مخلوقی به خداوند هم نسبت داده می شود.

فلسفه صدرایی: ظهور = وجود

در دفتر دوم کتاب توحید مسأله ظهور و بطون خداوند را از دیدگاه فلسفی طرح کرده و مورد نقد و بررسی قرار دادیم.(۱) این جا قصد تکرار آن مطالب را نداریم. فقط تعریفی را که در فلسفه صدرایی از «ظهور» مطرح شده، یادآوری می کنیم تا نکته لطیفی که در صدد بیانش هستیم، بهتر روشن شود. آن جا از زبان مرحوم استاد شهید مطهّری چنین آوردیم:

در حکمت الهی ثابت شده که «وجود» مساوی با «ظهور» است و خفا از «عدم» ناشی می شود. هر موجودی به هر اندازه و هر درجه از وجود بهره مند است، از ظهور نیز بهره مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلّل است، از ظهور بی بهره است. پس موجودی که در حدّ اعلی و درجه اکمل از وجود است، در حدّ اعلی و درجه اکمل از ظهور است.(۲)ی.

۱- کتاب توحید، دفتر دوم/ ۱۱۴-۱۱۹.

۲- شرح منظومه (مختصر) ۱/ ص۸ پاورقی.

ملاحظه می شود که به صراحت، ظهور را مساوی با وجود دانسته اند. از طرفی چون خداوند را هم محض حقیقت وجود می دانند، پس وجود خدا عین ظهور او خواهد بود؛ یعنی امکان ندارد که خداوند باشد امّا ظاهر نباشد. با این ترتیب، ظهور خداوند، ذاتی وجودش و بلکه عین وجود اوست. در مقام تمثیل، ظهور خداوند، از دیدگاه فلسفی، مانند ظهور خورشید است. آیا امکان دارد که خورشید باشد امّا نورانی و ظاهر نباشد؟! وجود خورشید عین نورانی و ظاهر بودنش است. به تعبیری می توان گفت که ظهورش ضروری است؛ یعنی محال است که ظاهر نباشد.

ظهور خداوند به اراده خودش

بر این اساس، دیگر نمی توان ظهور خداوند را برخاسته از معرفت صُنع او دانست؛ چون اگر معرفت صُنع خدا باشد، این صُنع به اراده او محقّق می شود و لازمه ضروری ذاتش نیست؛ در حالی که ظهور فلسفی، لازمه ضروری و ذاتی وجود خدا و بلکه عین آن است.

توجّه شود ظهوری که به واسطه آیات تکوینی به خدا نسبت می دهیم، به برکت صُنع اوست که معرفتش را در بستر نگاه عاقلانه به آن آیات در اختیار ما قرار می دهد. به همین جهت می توانیم این ظهور را به اراده خدا بدانیم؛ یعنی خود او چنین خواسته که معرفتش این گونه سهل و آسان با اندک توجّهی به مخلوقات، به ما ارزانی شود.

اگر او نخواهد، هیچ دقّت نظر عاقلانه و هیچ توجّه عمیقی به مخلوقات، منتهی به معرفت خالق آن ها نمی شود. این معنای از ظهور خداوند، با مبانی و تعاریف فلسفی از ظهور- که ذاتی و ضروری وجود و بلکه عین آن است - هیچ سازگاری ندارد.

امّا اگر در دفاع از نظریّه فلاسفه گفته شود که:

ذات حقّ که صرف الوجود و فعلیّت محضه است و هیچ جنبه عدم و قوّه در او نیست، از نظر ظهور برای خود عین ظهور است... و امّا از نظر ظهور برای ما چنین نیست.(۱)ی.

ص: ۳۸

۱- شرح منظومه (مختصر) ۱/ص۹ پاورقی.

یعنی فلاسفه که ظهور را عین وجود می گیرند، ظهور برای خود وجود را (که همان خدای فلسفی است) می گویند، نه ظهور برای مخلوقات را. بنابراین، ظهور ذاتی وجود (با خدا در فلسفه)، لازمه اش ظاهر بودن او برای مخلوقات نیست؛ در حالی که در بحث فعلی، ظهور خدا برای مخلوقات موردنظرمان است.

پاسخ این است که اگر از همه اشکالات وارد بر نظریّه «خدا= وجود» هم صرف نظر کنیم، اشکالی که در بحث فعلی مدّ نظر است، کماکان باقی می ماند. اشکال این است که ظهور خداوند که ناشی از اختیار و اراده خود او باشد، با مبانی فلسفی قابل توجیه و پذیرش نیست. فلاسفه چه قائل به ظهور ذاتی برای وجود (یا خدای خودشان) شوند و چه ظهور او را برای غیر او مطرح کنند، هیچ یک را نمی توانند به خواست و اراده خداوند بدانند. از دیدگاه ایشان ظاهر بودن یا نبودن وجود برای غیر خودش، به قابلیّت نداشتن ذاتی آن غیر مربوط می شود، نه به خود وجود (دقّت شود). خود وجود که عین ظهور است؛ امکان ندارد که بخواهد کسی او را نشناسد و برای کسی ظاهر نباشد. پس بالأخره عدم ظهور حق برای غیر، محال است که به خود حق مربوط شود. این در حالی است که براساس دیدگاه عقلی و نقلی اهل بیت علیهم السلام معرفت صنع اختیاری خداست و ظاهر بودن یا نبودن او، فقط و فقط به خواست او بستگی دارد. هرچند او خود واسطه ها و مقدّماتی را برای اعطای معرفتش در عالم تکوین قرار داده؛ امّا همه این ها به سنّت ارادی و اختیاری او برمی گردد و تأثیرگذاری و وساطت هیچ یک از آن ها ضروری و ذاتی و خارج از اراده خداوند نیست.

تفاوت ظهور خداوند با ظهور مخلوقات

با این توضیحات روشن است که «ظاهر» بودن خداوند از سنخ ظاهر بودن مخلوقات نیست و این نکته ای است که در فرمایش حضرت امام رضا علیه السلام این گونه آمده است:

وَجهٌ آخَرُ أنّهُ الظّاهِرُ لِمَن أرادَهُ ولا یَخفی علیه شَیءٌ و أنَّه مُدَبِّرٌ لِکُلِّ ما

ص: ۳۹

بَرَأ فَأيُّ أظهَرُ و أوضَحُ مِنَ اللهِ تَبارَكَ وَ تَعالی لأنَّكَ لا تَعدَمُ صَنعَتَهُ حَيثُما تَوَجَّهتَ و فيكَ مِن آثارِه ما يُغنيكَ و الظّاهِرُ مِنّا البارِزُ بِنَفسِهِ، و المَعلومُ بِحَدِّهِ فَقَد جَمَعَنَا الاسمُ و لم يَجمَعنَا المَعنى.(۱)

وجه دیگر [برای معنای ظاهر بودن خداوند] این است که او برای هرکس که اراده اش نماید، آشکار است و چیزی بر او پنهان نیست و این که او تدبیرکننده هر چیزی است که آفریده است. پس کدام آشکاری از خدای تبارك و تعالی آشکارتر و روشن تر است؟ چرا که به هر سو رو کنی، آثار صنع او را می یابی و در وجود خودت از نشانه های او به اندازه ای که [از نظر به چیزهای دیگر] بی نیازت کند، وجود دارد.

و ظاهر از ما [=مخلوقات] آن چیزی است که به ذات خودش آشکار و حدّ و حدودش معلوم باشد. بنابراین ما در اسم [=لفظ ظاهر] مشترك هستیم؛ ولی در معنا اشتراکی نداریم.

در این حدیث شریف، امام هشتم علیه السلام معانی برخی از صفات را که الفاظش به صورت مشترك بین ما و خدا به کار می رود، توضیح داده اند و تفاوت معنوی آن ها را میان خدا و خلق بیان فرموده اند. یکی از آن صفات و اسماء مشترك، کلمه «ظاهر» است. برای این کلمه دو معنا ذکر فرموده اند که اوّلی از ظهور به معنای «غلبه» گرفته شده که فعلاً محلّ بحث ما نیست. معنای دوم آن محلّ بحث می باشد که در توضیح آن فرموده اند: «الظّاهِرُ لِمَن أرادَهُ».

برای این که مراد از «لِمَن أرادَهُ» روشن شود، باید ببینیم مرجع ضمیر فاعل در «أرادَهُ» کیست. دو احتمال وجود دارد: یکی این که ضمیر فاعل «أرادَ» به خداوند برگردد و دیگر این که به عارف به خدا برگردد. اگر ضمیر به خدا برگردد، معنای عبارت این است که:

برای هرکس که خدا اراده کند، خدا آشکار است.

و اگر ضمیر به عارف به خدا برگردد، معنا این است:

هرکس خدا را اراده کند، خدا برایش آشکار است.۲.

ص: ۴۰

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب الفرق ما بین المعانی الّتی...، ح۲.

از جهت ادبی، هر دو احتمال با عبارت جور درمی آید. بنا بر احتمال اوّل، ظهور خداوند به صراحت، به اراده و خواست او مربوط دانسته شده و تأکیدی است بر همان نکته ای که پیش از این توضیح دادیم.

بنابر احتمال دوم، ظاهراً مقصود این است که اگر کسی چشم خود را نبندد و آثار صنع خدا را در عالم ببیند، خدا برایش آشکار می شود.

البتّه ما احتمال اوّل را ترجیح می دهیم و احتمال دوم را مرجوح می دانیم. یک قرینه ترجیح این است که در معنای دوم، ظاهر بودن خداوند منوط به خواست بنده شده که او را اراده نماید؛ در حالی که چنین شرطی برای ظهور خداوند وجود ندارد.

امّا در معنای اوّل، ظهور خداوند منوط و متوقّف بر اراده خداست که این شرط هم معقول و هم ضروری و لازم است. در ادامه بر این واقعیّت تأکید شده که دیدن آثار و نشانه های تدبیر الهی در همه مخلوقات به خوبی ظاهر بودن خداوند را می رساند؛ به گونه ای که هیچ نقطه ای از عالم خالی از این آثار نیست.

پس آشکار بودن خدا به اعتبار آثار تدبیر اوست که در هرجا مشاهده می شود؛ بدون آن که ذات مقدّسش از مستوریّت خارج گردد. این در حالی است که آشکار بودن مخلوقات چنین نیست؛ ظهور مخلوقات به ظهور ذوات آن هاست. وقتی چیزی را ظاهر و آشکار می دانیم که خودش آشکار می شود (البارز بنفسه) و تا آن جا که حدّ و حدودش معلوم شود، آشکار و ظاهر می گردد (المعلوم بحدّه).

معنای ظهور در فلسفه با تشبیه به مخلوقات

اگر دقّت کنیم، متوجّه می شویم که ظهور و آشکار بودن وجود در فلسفه صدرایی دقیقاً به همین معناست. یعنی خود وجود (یا خدا به اصطلاح فلاسفه) را بارز و آشکار می دانند؛ نه این که ذاتش مستور باشد و فقط به جهت آیات و نشانه هایش بارز باشد. در دیدگاه ایشان، آیات از خود هیچ ندارند و اصلاً هیچ نیستند؛ هرچه هست خود وجود (یا به اصطلاح ایشان خدا) است. پس آشکار و عیان بودن هم مربوط به خود وجود است، نه آیات و نشانه های وجود.

یعنی در دیدگاه فلسفه صدرایی «ظاهر» بودن خداوند دقیقاً به معنای «البارز بنفسه» است. به همین دلیل وقتی با دقّت زیاد فلسفی و عمق عرفانی مطلب را تقریر می کنند، به این نتیجه می رسند که اصلاً جز خدا هیچ چیز دیگری موجود نیست و به «لا مَوجودَ سِوَی الله» اقرار و اعتراف می نمایند (رجوع شود به فصل اوّل از همین بخش). اگر ظهور مربوط به ذات و نفس وجود نبود، هرگز چنین نتیجه ای حاصل نمی شد.

ملاحظه می شود که اوج نظریّه پردازی فلسفی و عرفانی در بحث ظهور حقّ متعال، چیزی جز یک تشبیه سخیف خدا به مخلوقات نیست؛ چون دقیقاً همان معنایی از ظهور را که در مخلوق مطرح می شود، به خالق نسبت داده اند.

یک بار دیگر تأکید می کنیم که از دیدگاه عقل و معارف منقول از اهل بیت علیهم السلام، ظهور خداوند ذاتی و ضروری نیست و منوط و مشروط به اراده اوست و این با نظر و توجّه در آیات تکوینی الهی در سرتاسر عالم خلقت به لطف خدا حاصل شدنی است.

نفی اشتراک معنوی و لفظی در لفظ «ظاهر»

این معنا از ظهور، با معنای آن در مخلوقات (البارز بنفسه) سنخیّت ندارد. ما «معنی» را به مابازاء خارجی و مقصود و مراد تفسیر می کنیم، نه مفهومی که از لفظ می فهمیم.(1) با توضیحات داده شده روشن است معنای لفظ «ظاهر»، یعنی مابازاء و مراد خارجی از آن، وقتی به خدای متعال نسبت می دهیم، با معنای همین لفظ وقتی به مخلوقی نسبت می دهیم، کاملاً مختلف هستند و هیچ اشتراک معنوی (یعنی خارجی و واقعی) بین آن ها نیست (لم یَجمَعنَا المَعنی).

ولی از نفی اشتراک معنوی به معنایی که گفتیم (نه اصطلاح مشهور آن در منطق و فلسفه و اصول فقه)، اشتراک لفظی (به معنای اصطلاح آن) لازم نمی آید. یعنی لازم نیست که این دو معنا (خالقی و مخلوقی) در هیچ مفهومی (ولو تنزیهی و غیر تشبیهی) با۶ل.

ص: ۴۲

۱- ر.ک: کتاب توحید، دفتر اوّل/ ۱۰۴-۱۰۶.

یکدیگر اشتراک نداشته باشند. بنابراین، اگر لفظی مفهوم تنزیهی داشته باشد، می توان آن لفظ را در همان مفهوم تنزیهی اش، بین خالق و مخلوق به صورت مشترک استفاده کرد. در این جا هم لفظ «ظاهر» را در مفهوم تنزیهی «مخفی نبودن»، می توانیم مشترک مفهومی بین خالق و مخلوق بدانیم.

این اشتراک در مفهوم تنزیهی و سلبی، هیچ گونه سنخیّتی را بین خالق و مخلوق لازم نمی آورد و ما را به تشبیه باطل نمی اندازد؛ چون تشبیه وقتی لازم می آید که اشتراک در معانی باشد (إنّما التّشبیه فِی المعانی).

از طرف دیگر تفاوت عقیده ما با کسانی که در اسماء مشترک میان خالق و مخلوق به اشتراک لفظی قائل هستند، نیز روشن می شود. با قائل شدن به اشتراک مفهومی (البتّه فقط در حدّ مفاهیم سلبی و تنزیهی) هیچ یک از محذورات قول به اشتراک لفظی لازم نمی آید.

تجلّی خداوند بر عقل ها

علاوه بر تعبیر «ظهور» تعبیر دیگری هم در احادیث بر همان معنا دلالت می کند و آن کلمه «تجلّی» است. از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه چنین نقل شده است:

إنَّما تَحُدُّ الأَدَواتُ أنفُسَها و تُشیرُ الآلاتُ إلی نَظائِرِها... بها تَجَلّی صانِعُها لِلعُقول.(۱)

ابزارها و ادوات تنها خودشان را محدود می کنند و وسیله ها صرفاً به چیزهایی که نظیر خودشان است، اشاره دارند... صانع این ادوات به واسطه آن ها برای عقل ها تجلّی نموده است.

دو عبارت اوّل این حدیث شریف مطلب بسیار دقیق و ظریفی را بیان می کند. «ادوات» جمع «ادات» است که به معنای وسیله و ابزار می باشد. می فرمایند: ابزارها و ادوات تنها خودشان را حدّ می زنند؛ یعنی هر وسیله ای در کارآیی، محدوده ای دارد که۳.

ص: ۴۳

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۱۸۶/ ۲۷۳.

نمی توانـد فراتر از آن برود. مثلاً چشم ادات دیـدن است؛ خودش را محـدود می کنـد؛ یعنی به خودش حدّ می زند؛ به طوری که فقط می تواند دیدنی ها را کشف کند و هرگز نمی تواند شـنیدنی ها یا بوییدنی ها را تشـخیص دهد. گوش وسـیله شنیدن است و خودش را حدّ می زند؛ به گونه ای که فقط سـنخ خاصّ‌ی از اشیاء (صداها) را می تواند تشخیص دهد. این ها ابزارها و ادوات حسّ‌ی هسـتند؛ هم چنین است نور علم و نور عقل. این دو نور هم ادواتی هستند که خودشان را حدّ می زنند، به طوری که فقط ماهیّات ظلمانیّ الـذّاتی را که معلوم و معقول می شونـد، کشف می کنند. مثلاً خود نور علم، به تور علم نمی افتد. این نور از کشف و تشخیص مخلوقات نوریّ الذّات عاجز است؛ خودش، خودش را محدود نموده است.

جمله دوم حدیث شریف، همین مطلب را تأکید و تکمیل می نماید. هر آلت و ابزاری فقط به آن چه با خود آن ابزار سـنخیّت و مشابهت دارد، اشاره می کنـد. یعنی چشم انسان به آن چه با آن سـنخیّت دارد (دیدنی ها) اشاره می کند و نسبت به ماورای آن محدوده، کارآیی ندارد. هم چنین گوش انسان فقط به آن چه با آن سنخیّت دارد (شنیدنی ها)، اشاره می نماید ولا غیر.

نتیجه این دو جمله مبارک این است که با هر ابزار و اداتی فقط می توان حوزه خاصّی را که با آن مناسبت، سنخیّت و مشابهت دارد تشخیص داد. بنابراین، نباید انتظار داشت این ادوات بتوانند چیزهای غیر هم سنخ با خود را کشف کنند و تشخیص دهند. به همین دلیـل صـانع اشـیاء که بـا هیـچ یـک از آن هـا مسانخت و مشابهت نـدارد، به وسـیله هیـچ یک از ادوات مخلوقی قابل شنـاخت نیست. صـانع متعـال نه بـا گوش و چشم درک می شود و نه بـا نور علم و عقل و نه با فکر و ذهن. این ها همه ادواتی هستند که خودشان را محدود می کنند و نمی توانند به چیزی غیر مشابه با خودشان اشاره کنند. در نتیجه، خدای متعال از همه این ادوات شناخت بشری محتجب است و با هیچ یک از آن ها نمی توان به هیچ گونه ادراکی از ذات مقدّسش نایل شد.

امّا جالب این جاست که خدای متعال همین ادوات را واسطه ظهور و تجلّی خود

برای عقلا قرار داده است؛ یعنی ادواتی هم چون حسّ و عقل، آیاتی برای معرفت خدا هستند که از طریق آن ها خودش را به عقلا معرّفی فرموده است. اگر ضمیر «ها» که در جمله «بها تَجَلّی صانِعُها لِلعُقول» دوبار آمده، به «ادوات و آلات» برگردد (که ظاهر عبارت چنین است)، در آن صورت مراد همین است که خدای متعال این آلات و ادوات را واسطه معرّفی خودش به عقلا قرار داده است.

بنابراین معنا، نور علم (که شامل همه احساس ها از قبیل شنیدن، دیدن، بوییدن و ... می شود) و نور عقل از بزرگ ترین آیات تکوینی خدا می شوند که آیتیت این انوار از آیتیّت مخلوقات ظلمانیّ الذّات به مراتب شدیدتر است. إن شاء الله در فصل پنجم همین بخش به طور خاصّ از آیتیّت نور علم و عقل سخن خواهیم گفت و این جا وارد توضیح آن نمی شویم.

معنای صحیح تجلّی خداوند

محلّ بحث فعلی ما تعبیر «تجلّی» است که در حدیث شریف به کار رفته و نشان می دهد که خداوند به واسطه همین ادواتی که همگی از درک و معرفت او عاجز هستند، خود را به عاقلان معرّفی نموده است. نحوه معرّفی به گونه ای است که تعبیر «تجلّی» برای آن به کار رفته و این تعبیر هم معنای «ظهور» را می رساند و هم این که چه بسا در معنای آشکار بودن از کلمه «ظهور» رساتر باشد. ما در عالم مخلوقات، «تجلّی» را در مواردی به کار می بریم که چیزی بسیار روشن باشد؛ به طوری که تشخیص آن به هیچ استدلال و دقّت نظر و تأمّل عقلانی نیاز نداشته باشد.

امیرالمؤمنین علیه السلام با به کار بردن این تعبیر برای خدای متعال می خواهند بفرمایند که شناخت خداوند از طریق آیاتش، این گونه ساده و آسان به دست می آید؛ به طوری که نیاز به تأمّل و تعمّق خاصّی ندارد و به محض توجّه به این آیات، از روی لطف و کرم خویش، معرفتش را به آن فرد عاقل ارزانی می دارد.

معنای نادرست تجلّی خداوند

نظیر بحثی که در معنای کلمه «ظهور» داشتیم، در مورد تعبیر «تجلّی» مطرح می شود. در این جا هم تأکید می کنیم که مراد از «تجلّی» در فرمایش مولا ـ و هرجای دیگری که برای خدای متعال به کار رفته است. هرگز «تجلّی وجودی» به شکلی که در کلمات برخی از فیلسوفان و اهل عرفان بشری آمده، نیست. تجلّی وجودی اهل فلسفه و عرفان بشری، مانند ظهور وجودی، امری ذاتی و ضروری است که در مقام مثال، مانند خورشید و نورانی بودنش می باشد. این معنا چیزی جز تشبیه خدا به مخلوقات نیست. ما تجلّی خداوند را هم چون ظهور او تجلّی معرفتی می دانیم. نه وجودی؛ و اختیاری خود او می دانیم، نه قهری و ضروری ذاتش. هرگز نظام های فکری فلسفه و عرفان اصطلاحی، نمی توانند تجلّی خدا را به گونه ای توضیح دهند که به اراده و مشیّت خود او – و فقط به هرکس که بخواهد- باشد؛ در نظامی که خدا را همان حقیقت وجود می دانند؛ چون این حقیقت ذاتاً عین تجلّی و ظهور است. در صورت وجود قابلیّت و امکان، ظهور و تجلّی ضروری است و اگر نقصی و فقدانی در آن باشد، تنها و تنها به قابل برمی گردد؛ وگرنه فیض ظهور و وجود از ناحیه صرف الوجود و حقیقه الوجود (همان خدایی که در فلسفه صدراییان و عرفان بشری مطرح است) ضروری و واجب است و نقصان بردار نیست. ما با این اشارات نمی خواهیم وارد نقد مبنایی و مبسوط آرای فلسفی و عرفانی بشویم؛ در حدّی توضیح دادیم که آشنایان با این اصطلاحات، متوجّه تفاوت میان مشرب صحیح و عقاید ناصحیح در مورد ظهور و تجلّی بشوند. بیش از این در مجموعه حاضر (دفتر اوّل تا چهارم توحید) قصد وارد شدن به بحث را نداریم.

تجلّی خداوند بر خلق خویش

تعبیر «تجلّی» در مورد خداوند، در فرمایش دیگری از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام چنین به کار رفته است:

ص: ۴۶

اَلحَمدُ لِلّهِ المُتَجَلّی لِخَلقِهِ بِخَلقِهِ.(۱)

حمد از آن خداست که برای خلق خود به واسطه مخلوقاتش تجلّی می یابد.

در این حدیث شریف، «لِخَلقِهِ» در حکم «لِلعَقل» و «بِخَلقِهِ» در حکم «بِالآیه» است. یعنی سپاس خدای را که به واسطه مخلوقاتش (آیات) برای مخلوقاتش (که عاقل هستند) تجلّی و ظهور می فرماید. بنابراین، کلمه «خلق» در تعبیر اوّل به عارف در حین معرفت بالآیه اشاره دارد و در تعبیر دوم به آیه.

معروفیّت خداوند به نشانه ها

تا این جا در بحث «معرفت بالآیه» دو تعبیر «ظهور» و «تجلّی» عقلی را مورد بحث قرار دادیم. امّا تعابیر دیگری هم در احادیث اهل بیت علیهم السلام بر همین معنا دلالت دارند که به نمونه هایی از آن ها اشاره می کنیم. از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه نقل شده است:

بِصُنعِ اللهِ یُستَدَلُّ عَلیهِ و بالعُقُولِ تُعتَقَدُ مَعرِفَتُه و بالتَّفَکُّرِ تَثبُتُ حُجَّتُه مَعروفٌ بالدَّلالاتِ مَشهورٌ بِالبَیِّنات.(۲)

از طریق مصنوعات خداوند بر وجود او دلیل آورده می شود و با عقل ها اعتقاد به معرفت او شکل می گیرد و با تفکّر، حجّت او ثابت می شود. او با نشانه ها شناخته شده و با شواهد روشن آشکار است.

جمله اوّل حدیث اشاره به این حقیت می کند که مصنوعات خداوند دلیل و نشانه وجود او هستند.(۳) منظور از «استدلال»، معنای اصطلاحی آن در منطق و فلسفه نیست که از طریق یک سری مفاهیم بر مفهوم دیگری استدلال منطقی صورت بگیرد. خدای متعال به هیچ وجه مفهوم پذیر نیست تا با استدلال اصطلاحی بتوان۳.

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۱۰۸/ ۱۵۵.

۲- بحارالانوار ۳/۵۵، ح۲۸.

۳- البتّه معنای دیگری نیز از عبارت اوّل این حدیث فهمیده می شود که برای اطّلاع از آن، بنگرید در: کتاب توحید، دفتر اوّل/۱۵۳.

وجود او را اثبات کرد. اصولاً ـ او نیاز به چنان اثبات فکری و مفهومی ندارد. مراد از «استدلال» معنای لغوی آن است؛ یعنی طلب دلیل کردن و دلیل هم به معنای نشانه و علامت است. مقصود این است که مصنوعات الهی نشانه و علامت او هستند و عقلا با توجّه به این نشانه ها- به لطف خدای متعال و صُنع او- به معرفت او نایل می گردند.

جمله دوم ناظر به مقام اعتقاد و تصدیق نسبت به معرفت خداست. پس از حصول معرفت که «للعقل» است ولی «بالعقل» نیست، پذیرش و تسلیم نسبت به آن، به سبب نور عقل صورت می پذیرد. هیچ اشکالی هم ندارد که اصل معرفت خدا به نور عقل حاصل نشود ولی اعتقاد به آن معرفت با نور عقل باشد.(۱)

جمله سوم این حقیقت را بیان می کند که انسان عاقل با تفکّر در صُنع خدا و مصنوعات او، حجّت الهی برایش ثابت می شود. «حجّت» در لغت به معنای دلیل و برهان روشن است و به همین معنای لغوی شامل هر چیزی می شود که به نحوی بر انسان عاقل، آشکار و برهانی است. با این عنایت می توانیم مصادیق حجّت خدا را در درجه اوّل، خود نور علم و عقل بدانیم و نیز «معرفت خدا» که آن هم به صُنع او برای شخص روشن و آشکار شده است. در درجه بعد هم پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم و ائمّه طاهرین علیهم اللسلام اند که حقّانیّت و حجّیّت ایشان پس از شناخت خدا و به نور عقل و وحی، اثبات می گردد.

دو تعبیر انتهای حدیث، اشاره به معرفت خداوند به واسطه آیات اوست که از آیات الهی تعبیر به «دلالات» شده، یعنی نشانه ها؛ «بیّنات» هم به معنای شواهد روشن و آشکار است که مقصود از آن همان مخلوقاتی هستند که آیه و دلیل خدای متعال می شوند.

معروفیّت و موصوفیّت خداوند به آیات

حدیث دیگری که اشاره به معرفت بالآیه دارد، از حضرت سیّدالشّهدا علیه السلام نقل شده که درباره خدای متعال فرموده اند:ت.

۱- این مطلب در دفتر دوم کتاب توحید مورد بحث قرار گرفته است.

مَعروف بالآیاتِ مَوصوفٌ بالعَلامات.(۱)

[خداوند] به واسطه آیات شناخته شده و به سبب نشانه ها وصف شده است.

تعبیر اوّلی نیاز به توضیح ندارد و به روشنی بر شناخته شدن خداوند به واسطه آیات و نشانه هایش دلالت دارد، امّا تعبیر«موصوف» یعنی چه؟ وصف یک چیز به این است که برخی ویژگی های او را بیان کنند تا او برای دیگران شناخته شود. در این صورت، آن چیز«موصوف» شده است. بنابراین، موصوف یعنی شناخته شده به اوصاف. اوصاف خداوند همان اموری هستند که وسیله شناسایی او می گردند که در این حدیث شریف، از آن ها به «علامات» تعبیر کرده اند. با این ترتیب، علامت، آیه، دلیل و صفت، همگی یک معنا پیدا می کنند و آن «نشانه» است. کلمه دیگری که آن هم به معنای «نشانه» و «صفت» به کار رفته،کلمه «مَثَل» است. ابن منظور در لسان العرب در معنای «مَثَل» چنین آورده است:

فِی الصّحاح: ما یُضرَبُ به الأمثالُ. قال الجوهری: و مَثَلُ الشَّی ء أیضاً صِفَتُه.(۲)

برای مَثَل دو معنا ذکر شده : یکی آن چه به آن ضرب المثل گفته می شود و جوهری، لغت شناس معروف، می گوید: به معنای صفت و نشانه هم به کار می رود.

خداوند به واسطه نشانه هایش شناخته می شود، همان نشانه ها اوصاف او یند و خدا به آن ها وصف می شود. این موصوفیّت بدون آن است که خدای متعال معقول و مفهوم و معلوم گردد. در فصل آینده درباره توصیف خداوند و معنای صحیح و نا صحیح آن سخن خواهیم گفت.

امّا آخرین حدیث در این فصل از وجود مقّدس حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل شده.۸.

۱- التّوحید/ ۸۰، باب ۲ ،ح ۳۵.

۲- لسان العرب ۱۴/ ۱۸.

که بسیار شبیه به فرمایش جدّ شهیدشان است؛ می فرمایند:

مَوصوفٌ بِالآیاتِ مَعروفٌ بِالعَلاماتِ.(۱)

[خداوند] به آیات وصف شده و به نشانه ها شناخته شده است.

همان طور که ملاحظه می شود جای «الآیات» و «العلامات» در این حدیث، نسبت به حدیث قبلی با یکدیگر عوض شده است. همین جابه جایی نشان می دهد که «موصوفیّت» همان «معروفیّت» است و «آیات» هم همان «علامات» هستند. تفصیل و توضیح این بحث موکول به فصل بعد می باشد.۵.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب فی ابطال الرّؤیه، ح۵.

فصل ۳: توصیف خداوند خود را به آیات تکوینی

اشاره

در دفتر قبلی کتاب توحید به تفصیل درباره توصیف ناپذیری حقّ متعال سخن گفته ایم.(۱) در آن جا روشن ساخته ایم که توصیف خداوند عین تشبیه او و نشانه عدم معرفت اوست. توصیف مخلوقات از خالق متعال به محدود کردن ذات مقدّسش می انجامد؛ چون هر توصیفی، یعنی قرار دادن خداوند در قالب های فکری و مفهومی که همگی برخاسته از عالم مخلوقات است. فکر و ذهن ما جز در قالب مخلوقات فعالیّت نمی کند و توصیف ما از خداوند، یعنی این که با همان مفاهیم برگرفته از مخلوقات، درباره ذات قدّوس الهی بیندیشیم و او را محدود به همان قالب ها کنیم. لذا توصیف ما از خدا، جز محدود کردن او معنای دیگری نمی دهد. از همین رو امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند: مَن وَصَفَه فَقَد حَدَّه.(۲)

نتیجه این که عقلاً و منطقاً توصیف خداوند از طریق مفاهیم، محال و ممتنع است.

امّا این که خدا خودش را توصیف نماید، ماهیّتی کاملاً متفاوت با توصیفات ما از او دارد که در این جا می خواهیم قدری به توضیح آن بپردازیم.۲.

ص: ۵۱

۱- کتاب توحید، دفتر سوم، بخش اوّل، فصل اوّل/ ۲۱-۳۲.

۲- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۱۵۲/ ۲۱۲.

توصیف مفهومی و غیر مفهومی

ابتدا خود کلمه «توصیف» را معنا می کنیم. ما این تعبیر را به دو معنای متفاوت به کار می بریم. گاهی مرادمان توصیف مفهومی است؛ یعنی با مفاهیمی که در ذهن و فکر خود داریم، درباره آن چه توصیفش می کنیم، بیندیشیم و سخن بگوییم. در این صورت آن مفاهیم، در واقع قالب هایی هستند که موصوف خود را در آن قالب ها می ریزیم و این گونه او را هم می شناسیم و هم می شناسانیم. هریک از این قالب های مفهومی، جنبه ای از ذات موصوف را برای ما مکشوف می سازند و او را از مجهول و مستور بودن برای ما خارج می کنند. این معنا از توصیف در مورد شخص یا شیئی که مفهوم پذیر باشد، امکان پذیر است و اگر چیزی از مفهوم پذیری ابا و امتناع داشته باشد، چنین توصیفی در مورد او ممکن نیست.

ما در عالم مخلوقات هم چنین چیزهایی را سراغ داریم که از مفهوم پذیری امتناع دارند و لذا این گونه توصیفات را نمی پذیرند. نور علم و نور عقل این گونه اند. این دو نور با این که مخلوق هستند امّا تصوّرناپذیر و غیر قابل مفهوم اند. لذا با هیچ توصیف مفهومی درباره آن ها نمی توان اندیشید. هرگونه تفکّری درباره آن ها نه تنها به شناختشان کمکی نمی کند، بلکه هر فکر و هر مفهومی حجاب و مانعی در راه معرفت آن ها به حساب می آید. به همین دلیل توصیف مفهومی نسبت به این انوار، امکان پذیر نیست.

پس سخن گفتن درباره این انوار چگونه ممکن است؟ آیا توصیف آن ها بدون آن که در قالب مفاهیم محدودشان کنیم، ممکن است؟ این جا معنای دیگری از «توصیف» مطرح می شود که لازمه اش تصوّرپذیری و مفهوم پذیری موصوف نیست. اتّفاقاً معنای لغوی «توصیف» در این جا کاملاً صادق است. توصیف به معنای «بیان صفت و نشانه» است. چیزی را که توصیف می کنیم، در حقیقت نشانه هایش را بیان می کنیم تا به واسطه آن ها شناخته شود. این معنا از توصیف، مبتنی بر تصوّرپذیر بودن موصوف نیست. ما می توانیم بدون آن که مفهومی از یک چیز داشته باشیم، با

همـان درک وجـدانی و غیر مفهـومی خود از آن، نشـانه هـایش را بیـان کنیم تـا دیگران هم از طریق شـناخت آن نشـانه هـا به صاحب نشانه پی ببرند.

در مورد توصـیف نور علم و نور عقـل دقیقـاً همین کـار را انجـام می دهیم. مـا نمی توانیم هیـچ مفهومی را بر این انوار اطلاـق نماییم؛ امّا می توانیم نشانه های وجدانی آن ها را بیان کنیم. مثلًا در توصـیف نور عقل بگوییم: چیزی که «به» آن حُسن و قبح های ذاتی را می فهمیم و کشف می کنیم. این گونه توصیف چه فایده ای برای مخاطب دارد؟

ما برای این که مخاطب به انحراف در شـناخت «نور عقل» نیفتد، باید پس از این توصیف، به او تذکّر دهیم که این توصیف را در قالب مفاهیم ذهنی نریزد و درباره اش فکر نکنـد؛ بلکه به دارایی خودش یک مراجعه وجدانی کند و ببیند آن اموری را که حسن یـا قبیـح ذاتی می یابـد، «به» چه چیز می یابـد. وقـتی تنبّه وجـدانی نسـبت به آن پیـدا کرد (نه این که آن را فکر و تصوّر کرد)، آن وقت او را متذکّر می کنیم به این که همان چیز، «نور عقل» نام دارد.

توصیف: بیان نشانه

این جـا «توصـیف» دقیقـاً به معنـای «بیـان نشـانه» است، بـدون آن که موصـوف مـورد تصوّر ذهنی قرار گیرد. این توصـیف در حقیقت «تعریف» هم هست؛ چون بـا بیـان نشانه های موصوف، او را به دیگران می شـناسانیم. ما وقتی نشانه های وجـدانی نور عقـل را که مـالکش هستیم بیـان می کنیم، در حقیقت بـا این نشـانه هـا او را به دیگران معرّفی می کنیم. دیگران هم با مراجعه وجـدانی به «مایَملِک» خود متـذکّر شـناخت و معرفت آن می شوند. در این جا از طریق توصـیف نور عقل، هیچ مفهومی را به ذهن دیگران منتقـل نکرده ایم؛ بلکه صـرفاً نشـانی آن چه را که خودشـان دارنـد، به آن هـا داده ایم تـا بـا مراجعه وجـدانی به دارایی خود، «متذکّر» وجود آن بشوند.

غرض ایـن است که مـا از توصـیف غیر مفهـومی، یـک تلقّی صـحیح می تـوانیم داشـته باشـیم که نمـونه ای از آن را در عـالم مخلوقات ملاحظه می کنیم. با وجود این نمونه، اقرار و اعتراف می کنیم به این که هر توصیفی لزوماً مفهومی نیست و توصیف

غیر مفهومی هم می توانیم داشته باشیم. حال از همین تلقّی خود کمک می گیریم و به توضیح «توصیف خداوند خودش را» می پردازیم.

وقتی می گوییم خداوند خودش را توصیف فرموده، دقیقاً مرادمان از «توصیف» معنای لغوی آن است؛ یعنی «بیان نشانه». خداوند خود را توصیف فرموده؛ یعنی نشانه هایی برای خودش قرار داده تا واسطه معرفت او شوند. این جا هم «توصیف» به معنای «تعریف» است؛ چون خداوند با بیان نشانه ها، خودش را معرّفی کرده است. هرکس با توجّه به این آیات و علامات، به لطف خدای متعال، می تواند به معرفت خدای متعال نایل شود. به همین جهت است که تعبیر «موصوف» و «معروف» به جای یکدیگر به کار رفته اند و ما در احادیث ملاحظه کردیم که هم تعبیر «معروفٌ بالآیات» داریم و هم تعبیر «موصوفٌ بالآیات». هم چنین تعبیر «معروفٌ بالعلامات» داریم که نظیر آن تعبیر «موصوفٌ بالعلامات» است. این ها همه با عنایت های مختلف به حقیقت واحدی اشاره می کنند، نه به حقایق مختلف.

مثال و نمونه ای که از توصیف غیرمفهومی در عالم مخلوقات بیان شد (توصیف نور عقل)، به این دلیل نبود که بخواهیم برای توصیف خداوند خودش را، شبیه و نظیر قائل شویم. ما تصریح می کنیم به این که نه خداوند شبیه و نظیری دارد و نه توصیف او خودش را نمونه ای در مخلوقات دارد. استفاده ما از آن مثال صرفاً از این جهت است که توصیف به معنای لغوی آن ممکن است؛ هر توصیفی لزوماً مفهومی نیست و از توصیف غیر مفهومی، نمونه ای در عالم مخلوقات می یابیم. وجود این نمونه پذیرش توصیف به معنای لغوی را در مورد خدای متعال، سهل تر می کند. در واقع این استشهاد به عالم مخلوقات برای رفع استبعاد از پذیرش توصیف غیرمفهومی و غیر تشبیهی خدای متعال خودش را می باشد.

توصیف تکوینی و تشریعی خداوند خودش را

حال که فهمیدیم توصیف خداوند خودش را، به معنای بیان نشانه ها و آیات اوست، باید ببینیم که خداوند چگونه نشانه هایش را بیان فرموده است. با رجوع به

سنّت الهی به دو گونه نشـانه برمی خوریم که نحوه بیـان آن هـا متنـاسب بـا هرگونه متفـاوت است. نشانه های الهی یا تکوینی است یا تشریعی: قسم اوّل «آیات تکوینی» و قسم دوم «آیات تشریعی» نامیده می شوند.

بیـان آیـات تکوینی به خلق تکوینی و آیه قرار دادن آن هاست و بیان آیات تشـریعی به این است که سـفیران خـدا (انبیا و ائمّه علیهم السـلام) از طرف خـدا آن ها را به زبان آورنـد و الفاظ آن را به دیگران تعلیم دهنـد. ما درباره آیات تشـریعی در بخش دوم کتاب توضیح کافی خواهیم داد (إن شاءالله تعالی) و در این فصل به توضیح آیات تکوینی خداوند می پردازیم.

وقتی می گوییم خدا خودش را به آیات تکوینی توصـیف فرموده، مراد این است که مخلوقات عالم تکوین را آیه و نشانه خود قرار داده و این گونه خود را «معرّفی» فرموده است. عُقَلاـ بـا توجّه عاقلاـنه به این آیـات، به لطف خـدای متعـال، می تواننـد به معرفت او نایـل شونـد. پس آیـات تکوینی الهی واسـطه های معرفت خـدا هسـتند. عین همین معنا (واسـطه معرفت بودن) برای آیات تشریعی الهی هم مطرح است که در مجال خود به شرح آن خواهیم پرداخت.

نکته بسیار مهمّی که در بحث توصـیف خداونـد بایـد دوبـاره مورد توجّه قرار گیرد، این است که این توصـیف فقط کار خود خـداست. اگر او نشانه هایی را برای خود قرار نداده بود، هیچ مخلوقی نمی توانست برای او آیه و نشانه قرار دهد. ما در فصـل اوّل این نکته را تحت عنوان «عدم شـباهت آیات الهی با آیات مخلوقی» توضـیح دادیم و دلیل عقلی آن را بیان نمودیم. اکنون از جهت دیگری بر آن تأکیـد می کنیم و آن این است که اگر خداونـد این نشانه ها را قرار نداده بود، این راه های معرفتش بر ما گشوده نمی شـد و ما از طریق این آیات نمی توانستیم به معرفت او نایل شویم. در آن صورت، راه «معرفت بالآیه» نسـبت به خدای متعال کاملاً بسته می شد و ما از این خیر کثیر و نعمت بی نظیر محروم می ماندیم.

ص: ۵۵

توصیف خدا بدون تحدید او

نکته دیگر این که توصیف خداوند از خود- چنان که گذشت- به هیچ وجه ذات مقدّسش را محدود نمی کند و به کلّی با توصیفات مخلوقی محدودیّت آور، متفاوت می باشد. در فرمایش زیبایی که از امام صادق علیه السلام نقل شده، چنین می خوانیم:

الله... وَصَفَ نَفسَه بِغَيرِ مَحدوديَّه.(۱)

خداوند خودش را بدون آن که محدود شود، وصف فرموده است.

تعابیر مشابهی هم در دفتر سوم کتاب توحید از ائمّه طاهرین علیهم السلام نقل کردیم که همگی بر عدم محدودیّت خدای متعال به سبب توصیفش دلالت می کند. حدیث دیگری که در این زمینه نقل شده، از وجود مقدّس امام هشتم علیه السلام در مجلس مناظره با عمران صابی است. وقتی حضرت رضا علیه السلام با عمران صابی (که منکر خدا بوده است) از خدای متعال سخن می گویند، او سؤال می کند که:

ما خداوند را به چه چیز شناخته ایم؟

حضرت می فرمایند:

بِغَيرِه.

به غیر خودش.

او می پرسد:

غیر او چیست؟

حضرت می فرمایند:

مَشيَّتُه وَاسمُه و صِفَتُه و ما أشبَهَ ذلِكَ و كُلُّ ذلِكَ مُحدَثٌ مَخلوقٌ مُدَبَّر.(۲)

خواست او و اسم و صفتش و این گونه چیزها؛ و همه آن ها حادث، مخلوق و تدبیر شده [توسّط خداوند] هستند.

خلاصه این که مخلوقات الهی اسم و صفت او می باشند که وسیله و واسطه۱.

ص: ۵۶

۱- التّوحید/۵۸، باب۲، ح۱۶.

۲- همان/ ۴۳۳، باب۶۵، ح۱.

معرفت اویند. سپس امام علیه السلام در ادامه فرمایش خود به نکته ظریفی در بحث دلالت اسم و صفت بر ذات مقدّس الهی اشاره می فرمایند:

وَاعلَم أنَّهُ لایَکُونُ صِفَةٌ لِغَیرِ مَوصوفٍ وَ لا اسمٌ لِغَیرِ مَعنیً وَلا حَدٌّ لِغَیرِ مَحدُودٍ، وَ الصِّفاتُ وَ الأسماءُ کُلُّها تَدُلُّ عَلَی الکَمالِ وَ الوُجُودِ، وَ لا تَدُلُّ عَلَی الإحاطَهِ کَما تَدُلُّ عَلَی الحُدودِ الَّتی هیَ التَّربیعُ وَ التَّثلیثُ وَ التَّسدیسُ لِأنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ وَ تَقَدَّسَ تُدرَکُ مَعرِفَتُهُ بِالصِّفاتِ وَ الأسماءِ، وَلا تُدرَکُ بِالتَّحدیدِ بِالطُّولِ وَ العَرضِ وَ القِلَّهِ وَ الکَثرَهِ وَ اللَّونِ وَ الوَزنِ وَ ما أشبَهَ ذلِکَ، وَ لَیسَ یَحُلُّ بِاللهِ جَلَّ وَ تَقَدَّسَ شَیءٌ مِن ذلِکَ حَتّی یَعرِفَهُ خَلقُهُ بِمَعرِفَتِهِم أنفُسَهُم بِالضَّرُورَهِ الَّتی ذَکَرنا وَ لکِن یُدَلُّ عَلَی اللهِ عَزَّوَجَلَّ بِصِفاتِهِ وَ یُدرَکُ بِأسمائِهِ وَ یُستَدَلُّ عَلَیهِ بِخَلقِهِ حَتّی لایَحتاجَ فی ذلِکَ الطّالِبُ المُرتادُ إلی رُؤیَهِ عَینٍ وَ لا استِماعِ أُذُنٍ وَ لا لَمسِ کَفٍّ وَ لا إحاطَهٍ بِقَلبٍ، فَلَو کانَت صِفاتُهُ جَلَّ ثَناؤُهُ لاتَدُلُّ عَلَیهِ وَ أسماؤهُ لاتَدعُو إلَیهِ وَ المَعلَمَهُ مِنَ الخَلقِ لاتُدرِکُهُ لِمَعناهُ کانَتِ العِبادَهُ مِنَ الخَلقِ لِأسمائِهِ وَ صِفاتِهِ دُونَ مَعناهُ، فَلَو لا أنَّ ذلِکَ کَذلِکَ لَکانَ المَعبُودُ المُوَحَّدُ غَیرَ اللهِ تَعالی لِأنَّ صِفاتِهِ وَ أسماءَهُ غَیرُهُ.(۱)

در این فرمایش نکته اصلی مورد تأکید امام علیه السلام، این است که رابطه اسم و صفت خداوند با ذات مقدّس او، رابطه حد با محدود نیست. به عبارت دیگر، هر صفتی در مخلوقات به نوعی بیان کننده حدّ و حدودی در موصوف خود است؛ ولی اسماء و صفات الهی چنین نیستند. با این وجود این اسماء و صفات، نشانه هایی برای ذات مقدّس پروردگارند؛ بدون آن که او را محدود به حدّی کنند.۱.

ص: ۵۷

۱- همان/ ۴۳۷-۴۳۸، باب۶۵، ح ۱.

توصیفات مخلوقی: نشان دار کردن موصوف

این امر البتّه کاملاً- بدیع است و در مخلوقات نمونه و شاهدی ندارد. همیشه اوصاف مخلوقی حدودی برای موصوف خود هستند و ما اسم و صفتی در مخلوقات سراغ نداریم که به هیچ وجه موصوف خود را محدود به حدّی نکند. بنابراین، توصیفات مخلوقی همگی محدودیّت آورند (دقّت شود).

هر توصیفی در عالم مخلوقات نوعی بیان حدّ است. مقصود ما از «حد» یعنی تعیّن و تقیّد. هر توصیفی در حقیقت قیدی برای موصوف خود می آورد. این ویژگی حتّی در توصیف غیر مفهومی هم صادق است. ما وقتی نور عقل را با بیان نشانه های وجدانی اش توصیف می کنیم، مفهومی از آن ارائه نکرده ایم؛ امّا همان نشانه های وجدانی به نوعی برای نور عقل تقیّدآور است. مثلاً- وقتی می گوییم: عقل چیزی است که «به» آن حُسن یا قبح ذاتی را کشف می کنیم، کاشفیّت نور عقل نسبت به حُسن و قبح ذاتی، یک امر ضروری و لازمه ذات آن است. به تعبیر ساده تر نور عقل نمی تواند کاشف از حُسن یا قبح ذاتی نباشد. ما از همین ویژگی نور عقل، مصنوعیّت آن را عقلاً- اثبات می کنیم.(۱) این خود نوعی محدودیّت است که نشانه مصنوعیّت نور عقل می باشد.

پس نشانه عقل دلالت بر محدودیّت ذاتی عقل می کند و هر نشانه گذاری در عالم مخلوقات چنین است. ما هیچ نشانه مخلوقی نداریم که مدلول خود را به نوعی نشان دار نکند. همیشه نشانه ها به نوعی از یک ویژگی ذاتی در صاحب نشانه حکایت می کنند؛ یعنی بالأخره چیزی را از ذات او برای ما مکشوف می سازند. ما در عالم مخلوقات هیچ نشانه ای را نمی توانیم برای چیزی قائل شویم که آن چیز را به هیچ صورت و از هیچ جهت، معلوم نسازد. به بیان دیگر، هیچ نشانه ای در عالم مخلوقات نمی توان فرض کرد که با این که نشانه چیزی است امّا آن چیز از هر جهت برای ما مستور و محتجب باشد. در مثال نور عقل، وقتی نشانه آن (درک حسن و قبح ذاتی) را می فهمیم، از وجود این نشانه به وجود یک ویژگی ذاتی در نور عقل می رسیم کهم.

۱- ر.ک: کتاب توحید، دفتر اوّل، بخش اوّل، فصل دوم.

عبـارت است از «نوریّ الـذّات بودن» یا «ظاهر به ذات و مظهر غیر بودن». این ویژگی هرچنـد مفهوم و متصوّر ما نمی شود،(۱) امّا بالأخره ذات نور عقل را برای ما در این حـد معرّفی می کند که ذاتش ظلمانی نیست و بلکه عین نور است و نمی تواند غیر از این باشد. به همین اندازه که نشانه نور عقل، ذات آن را برای ما آشکار می سازد، نشانگر ارتباط ضروری و ذاتی میان نشانه و صـاحب نشانه است. سـخن در این است که چنین ارتباط ذاتی و ضـروری، میان نشانه های خداونـد با خود او، وجود نـدارد. نکته نغز و عجیب این است که نشـانه های الهی با این که به هیـچ وجه ارتباط ذاتی با ذات او ندارنـد، امّا می تواننـد نشانگر او باشـند. این واقعاً بی سابقه و بـدیع است و تنها با این که ما معرفت خدا را صُـنع خود او بدانیم، قابل توجیه و پذیرش می باشد. حـال بـا توجّه به این توضـیحات سـعی می کنیم بعضـی از عبـارات دقیق حضـرت رضـا علیه السـلام را خطاب به عمران صابی بفهمیم.

دلالت غیر ذاتی و غیر ضروری اسماء و صفات الهی به سوی او

ابتـدا می فرماینـد که هیـچ صـفتی بـدون موصوف و هیـچ اسـمی بـدون مسـمّی و هیـچ حدّی بدون محدود نمی شود. بالأخره صفت، نشـانه یک موصوف است و اسم هم دلالت بر یک معنا می کنـد. منظور از اسم معنای لغوی آن است که همان «نشانه» می باشد.(۲)د.

ص: ۵۹

۱- منظور این است که نور علم و عقـل هرچنـد برای مـا نـامفهوم نیست ولی از آن یـک تصوّر ذهنی مطابق با واقع نمی توانیم داشـته باشـیم. بنابراین به معنای دقیق، ذاتش را نمی فهمیم؛ ولی «درباره آن» چیزهایی می فهمیم که البتّه باعث مکشوف شـدن ذات آن نمی شود.

۲- ریشـه اسـم، «و سـم» است که به معنـای نشـان دار کردن می باشـد. «وَسَم یَسِم سـمهً» یعنی چیزی را بـا داغ زدن، نشـان دار کردن. شاهـدی بر ایـن کـه ریشـه «اسـم»، «وسم» می باشـد، حـدیث حضـرت رضـا علیه السـلام در توضـیح «بسم الله» است که فرمودنـد: أی أسِمُ علی نَفسی سِـمَهً مِن سِـماتِ الله عزَّوجلَّ و هیَ العِبادَه. نشانه ای از نشانه های خدای عزّوجلّ را بر خودم می گـذارم و آن «عبـادت» است. آن گاه وقتی راوی می پرسـد: «سِـمَه» چیست؟ فرمودنـد: العَلامَه. (التّوحیـد/۲۲۹- ۲۳۰، باب۳۱، ح۱) در این جا چون اسم «الله» را توضـیح فرموده انـد، «سِـمَه» و نشانه را عبادت معرّفی کرده انـد. از این رو معلوم می شود که اسم به طور مطلق از وَسَم و نشانه گذاری گرفته شده و به معنای نشانه می باشد.

بـه طـور کلّی می تـوان «اسـم» را نشـانه معرفت چیزی دانسـت. در عرف محـاوره ای هـم ایـن کلمه به همین معنـاست. اسـامی اشـخاص در واقع نشانه های شـناخت آن ها هستند. البتّه این نشانه ها تابع قرارداد بشری هستند و کسی که آگاه به این قرارداد باشد، از اسم (نشانه) پی به مسـمّی (صاحب نشانه) می برد. کسـی که می داند اسم فلان شخص «علی» است، از شنیدن اسم او پی به خود او می برد. امّـا از نشـانه هـای خداونـد تنهـا بـا خواست و اراده خود او معرفتش حاصل می گردد. پی بردن از نشانه خدا به خدا، نه تابع قرارداد بشر است و نه به سبب یک رابطه ضروری و ذاتی بین خدا و اسمش. مثلاً پی بردن از نور خورشید به وجود خورشـید، به خـاطر رابطه ضـروری و ذاتی بین آن هـاست؛ ولی چنین رابطه ای در مورد خـدا بـا نشـانه هـایش برقرار نیست.

هر اسـمی بر یـک مسـمّی دلالـت می کنـد که همان شـیء صاحب نشانه است و کلمه «معنی» به معنای مقصود و مراد بر همان دلالت می کند؛ امّا اگر چیزی صـرفاً نشانه باشد، این نشانه لزوماً بر حدودی نظیر مربّع یا مثلّث یا شش گوشه بودن دلالت نمی کنـد. ما برای خـدای متعال اسم و صـفت (به معنای نشانه) قائل می شویم امّا ذات مقدّسـش حدبردار نیست تا با اموری از قبیل طول و عرض، کمی و زیادی، رنگ، وزن و امثال آن محـدود شود. پس دلالت اسـماء و صـفات (نشانه های) خداوند به سوی او از قبیل دلالت حـدود بر محـدود نیست (مانند دلالت طول و عرض و کمی و زیادی بر جسم طویل یا عریض و کم یا زیاد). این حدود، شـیء محدود را حد می زنند و در نتیجه، از شـناخت این حدها ضرورتاً به شناخت محدود به این حدود می رسیم. ولی دلالت اسـماء و صـفات الهی بر خود او این گونه نیست تا به ضرورت عقلی و ذاتی به شناخت مسمّی به اسماء و موصوف به صـفات او برسیم. توجّه شود ظاهراً مراد امام هشتم علیه السلام از تعبیر «بِالضَّروره الَّتی ذکرنا» ضرورتی است که در پی بردن از حدود به محدود وجود دارد؛ ضرورتی که از وجود «طول» به وجود «طویل» و از وجود «عرض» به

وجود «عریض» و از وجود «قلّت» به وجود «قلیـل» و از وجود «کثرت» به وجود «کثیر» و ... پی می بریم. این ها همه نشانه هایی است که ذات مسـمّی و موصوف را نشـان دار می کنـد و این علاـمت ها از ویژگی هایی در ذات صاحب علامت حکایت می کنند.

اگر رابطه دلیـل و مـدلول، یـک رابطه ذاتی و ضـروری باشـد، این گونه حکایتگری وجود خواهـد داشت؛ ولی رابطه اسـماء و صفـات الهی بـا او این گونه نیست. آن هـا دلیـل و نشـانه و علامت هسـتند و از طریق آن ها (البتّه به لطف و عنایت الهی، نه به ضرورت عقلی و ذاتی) می توان به معرفت خـدا نائـل شـد؛ امّا در عین حال هیـچ یک بر حـدّی در ذات حقّ متعال دلالت نمی کنند و اصولاً به هیچ وجه از ذات او حکایتگری ندارند.

امام علیه السـلام بر این نکته تأکیـد فرموده انـد که دلالت این اسـماء و صـفات بر خداونـد به گونه ای روشن و غیر قابل انکار است که هیـچ طالب مشـتاقی به دیدن با چشم و شـنیدن با گوش و لمس کردن با دست و احاطه قلبی پیدا کردن نیاز پیدا نمی کنـد. پس این دلالت بسـیار واضـح و روشن است. البتّه همه این ها به اختیار و عنایت خود خدا صورت می پذیرد که معرفتش صُنع اوست.

امام علیه السـلام در انتهای فرمایش خود بر تحقّق قطعی و یقینی این دلالت (اسماء و صفات به سوی خداوند) با این بیان تأکید می فرمایند که: اگر صـفات و اسماء الهی و نشانه های او در عالم خلقت بر وجود مقدّس او دلالت نداشتند، دیگر عبادت های مخلوقات بر خود او واقع نمی شـد. اگر بندگان خدا از آیات او به خود او پی نمی بردند، لازم می آمد که به جای او اسـماء و صفـاتش را عبـادت کننـد و در این صـورت، معبـود، غیر خـدای متعـال بود و موحَّد (یعنی آن که همه به توحیـدش معتقدنـد) خداوند نبود؛ چون اسـماء و صـفات او غیر او هسـتند. بنابراین، لازم می آمد که بندگان غیر خدا را عبادت کنند؛ در حالی که چنین نیست.

ص: ۶۱

شأنیّت همه مخلوقات برای آیتیّت تکوینی خدا

از آن چه در توضیح فرمایش امام رضا علیه السلام درباره دلالت اسماء و صفات الهی به سوی ذات مقدّسش بیان شد، نتیجه مهمّی گرفته می شود و آن این است که توصیف خداوند خودش را به آیات تکوینی دو مرحله دارد:

مرحله اوّل: خلق امور تکوینی به گونه ای که «شأنیّت» آیه خدا شدن را داشته باشند.

در این مرحله شیئیّت هر شیء به خواست تکوینی خداوند است. اگر توجّه کنیم که ماهیّت هر شیء فی نفسه هیچ است و «بالله» چیزی می شود، تصدیق مطلب برایمان ساده خواهد شد. همه اشیاء اعمّ از انسان و حیوان و گیاه و ... با نظر به ماهیّات و ذواتشان هیچ اند؛ چون ماهیّت ذاتاً فقیر و ظلمانی است و از خود هیچ ندارد؛ دارا شدن (مالکیت) ماهیّت هم به ذات خودش نیست و بالله مالک هر ملکی می گردد. پس ماهیّت، هر شیئی که بشود از ذاتش ناشی نشده؛ بلکه به خواست و اراده تکوینی خدا، آن شیء خاص شده است.

با این توضیحات تصدیق می کنیم که اگر مخلوقات عالم به گونه ای خلق شده اند که قابلیّت و شأنیّت «آیه تکوینی» شدن را دارند، این قابلیّت و شأنیّت، ذاتی هیچ کدام نیست و صرفاً به خلق الهی مربوط می شود. اگر مصنوعی هم چون شتر به گونه ای خلق شده که با نظر و توجّه عاقلانه به او، می توان به معرفت خدای متعال نائل گردید،(1) این امر چیزی جز لطف خدا نیست که آن هم به اراده و مشیّت اوست.

فعلیّت یافتن آیتیّت تکوینی فقط به صُنع خدا

امّا آیه شدن یک آیه تکوینی به صرف این مرحله اوّل تحقّق پیدا نمی کند و مرحله دیگری هم لازم دارد.

مرحله دوم: «فعلیّت» یافتن آیتیّت یک مخلوق به این که واسطه معرفت خدا شود.).

۱- اشاره به آیه شریف: (أَفَلا ینظرونَ إلَی الإبل کَیفَ خُلِقَت) (غاشیه/۱۷).

در معرفت خدا به واسطه آیات تکوینی، چنین نیست که هر مخلوقی برای هر کس در هر زمان، «آیه» شود. این که چه موجودی برای چه کسی و با کدام توجّه عقلانی واسطه معرفت خدا شود، به خواست خود او مربوط است.

همه مخلوقات خدا در عالم تکوین می توانند آیه خدا و واسطه معرفت به او شوند؛ امّا چرا همه آن ها برای همه کس و در همه زمان آیه مذکّر نیستند؟ عوامل متعدّدی در آیه شدن یک مخلوق مؤثّر است. گاهی خود انسان از این که به واسطه آیه ای متذکّر پروردگار شود، غفلت می کند. خدای متعال می فرماید:

(إِنَّ کَثیراً مِنَ النّاسِ عَن آیاتِنا لَغافِلُونَ)(۱)

همانا بسیاری از مردم نسبت به آیات ما در غفلت هستند.

غفلت غیر از جهل و نادانی است. غفلت ندانستن نیست. غافل کسی است که می داند یا می تواند بداند ولی اهمیّت نمی دهد و توجّه کافی مبذول نمی کند؛ لذا آن چه را که باید بفهمد، نمی فهمد. یک نظر و توجّه عاقلانه به آیات تکوینی الهی کافی است تا انسان به لطف خدا متذکّر خالق و مدبّر عالم گردد. امّا ممکن است کسی آن قدر غرق در دنیا و شهوات آن شده باشد که از همان نظر و توجّه عاقلانه هم دریغ نماید. این غفلت ها نوعاً اختیاری است؛ یعنی خود شخص مرتکب خطا یا معصیتی شده که اکنون از این توجّه محروم گردیده است. امّا چه بسا در مواردی هم خود فرد مقصّر نباشد و خداوند روی حکمت و مصلحتی او را متوجّه آیه تکوینی خود نسازد.

توجّه کردن هم دو نوع است. گاهی انسان با قصد و اختیارش به مخلوقی توجّه عاقلانه می کند و گاهی هم بدون آن که خودش بخواهد، توجّهش به آن جلب می شود. در حالت دوم، توجّه اختیاری نیست؛ ولی در هر دو فرض، این که توجّه فرد، واسطه و بستری برای معرفتش نسبت به خدای متعال گردد، به خواست خود او نیست و فقط به صنع خدا در مورد او بستگی دارد.

بنابراین هم خواست انسان در بسیاری موارد مؤثّر است برای این که مخلوقی۲.

۱- یونس/۹۲.

«آیه تکوینی» خداوند شود و هم بدون خواست خدا در هیچ موردی، امکان آیه شدن هیچ مخلوقی وجود ندارد.

گاهی خداوند آیاتی را جلوی دیدگان انسان می گذارد؛ به گونه ای که کافی است چشم خود را نبندد و به آن پشت نکند که در این صورت، مشمول لطف الهی قرار می گیرد؛ امّا غالباً خود انسان از آن ها «اعراض» می نماید. خدای متعال می فرماید:

(و کأیِّن مِن آیهٍ فِی السَّماواتِ و الأرضِ یَمُرُّونَ عَلیها و هُم عَنها مُعرِضُونَ)(۱)

و چه بسیارند نشانه ها در آسمان ها و زمین که [مردم] از کنار آن ها عبور می کنند؛ در حالی که روی گردان از آن هایند.

اعراض مرحله ای بدتر از غفلت است. اعراض، چشم و گوش بستن در برابر آیات الهی است. خداوند همه عالم وجود را به گونه ای قرار داده که می توانند نشانه او باشند؛ امّا این خود بشر است که به بسیاری از آن ها پشت می کند.

نتیجه این توضیحات عقلی و نقلی، آن است که در مورد به مورد معرفت هایی که از طریق آیات تکوینی، نصیب کسی می شود، صُنع خدا و لطف او دخیل است و بدون آن، تحقّق چنین معرفتی محال است. بنابراین، فعلیّت یافتن هر آیه تکوینی برای هرکس و در هر لحظه و زمانی، به فعل خداوند مربوط می شود. این مرحله دوم هم جزء توصیف خداوند از خود به آیات تکوینی محسوب می شود.

توصیف بندگان از خدا به آن چه خودش وصف فرموده

تا این جا سعی شد «توصیف خداوند خودش را به آیات تکوینی» روشن شود. گام بعدی توصیف بندگان است از خدا به آن چه خودش وصف کرده است. در احادیث ما، این دو مقوله به دنبال هم آمده است: «توصیف خداوند خودش را» و «توصیف ما خدا را به آن چه خودش را وصف کرده». اهل بیت علیهم السلام بر این مقوله دوم اصرار۵.

۱- یوسف/۱۰۵.

ورزیـده انـد؛ به این صورت که تجـاوز از آن را نهی فرموده انـد. مرحوم کلینی در کتاب شـریف کافی بابی را به همین مطلب اختصاص داده و عنوان آن را «باب النَّهیِ عن الصِّفه بغیر ما وَصَفَ بِه نَفسَه تعالی» قرار داده است. در احادیث این باب بنـدگان را از توصیف خدا به غیر آن چه خودش وصف کرده، نهی فرموده اند.

قسمتی از حدیث ششم این باب که از حضرت امام موسی بن جعفر علیهما السلام نقل شده چنین است:

فَصِفُوهُ بِما وَصَفَ بِهِ نَفسَه و کُفُّوا عمّا سِوی ذلِک.(۱)

پس او [=خدا] را به آن چه خودش وصف کرده، توصیف کنید و از غیر آن باز ایستید [از آن تجاوز نکنید].

این سـفارش امام علیه السـلام یک نصیحت صرفاً اخلاقی نیست؛ یک پشتوانه عقلی اساسی دارد که اگر رعایت نشود، محذور تشبیه در مورد خدای متعال لازم می آید.

در حدیث سوم همین باب، امام هشـتم علیه السـلام در حال سـجده دعاهایی کرده اند که به موضوع مورد بحث ما ارتباط پیدا می کند. ایشان از طرفی توصیف بندگان از خدا را نشانه و نتیجه عدم معرفت نسبت به او دانسته اند:

سُبحانَکَ ما عَرَفوکَ ولا وَحَّدُوکَ فَمِن أجلِ ذلِکَ وَصَفُوکَ.

[خدایا] منزّهی تو! تو را نشناختند و به وحدانیّت تو معتقد نشدند؛ پس به همین سبب تو را وصف نمودند.

سپس بلافاصله اضافه کرده اند:

سُبحانَکَ لَو عَرَفُوکَ لَوَصَفُوکَ بِما وَصَفتَ بِهِ نَفسَک.

منزّهی تو! اگر تو را می شناختند، به آن چه خودت را وصف کرده ای، توصیفت می کردند.

یعنی نشـانه و نتیجه معرفت خداونـد، این است که او را به آن چه خودش را وصف کرده، وصف کنیم. پس بود و نبود این امر نشانگر بود و نبود معرفت صحیح نسبت به۶.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفه...، ح۶.

خداست. لذا از اهمیّت ویژه ای برخوردار می باشد.

رسالت پیامبران الهی همین است که خدای متعال را به آن چه خودش را وصف کرده، توصیف کنند. لذا در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است:

اَلَّذی سُئِلَتِ الأنبیاءُ عَنهُ فَلَم تَصِفهُ بِحَدٍّ ولا بِنَقصٍ بَل وَصَفَتهُ بِأفعالِه و دَلَّت عَلَیهِ بِآیاتِه.(۱)

[خداوند] همان کسی است که از پیامبران در مورد او سؤال شد. پس او را به حدّ و نقصی وصف نکردند؛ بلکه به افعالش وصف نمودند و به واسطه آیاتش به سوی او دلالت کردند.

توصیف خدا به حدّ و نقص، همان توصیف به غیر آن چیزی است که خودش را وصف کرده و توصیف به افعال و دلالت به واسطه آیات، در واقع همان توصیف به آن چیزی است که خودش را وصف نموده است.

اکنون سخن ما درباره توصیف خداوند به افعال و آیات تکوینی است؛ یعنی اگر بخواهیم او را به این آیات توصیف کنیم، باید چه کار کنیم؟

توصیف خداوند از خویش به این است که آیات و نشانه هایی برای خودش قرار دهد که او این کار را انجام داده است. ما اگر بخواهیم در همین محدوده حرکت کنیم و از آن تجاوز نکنیم، باید فقط چیزهایی را که خدا برای خودش نشانه قرار داده، نشانه و علامت او بدانیم و از پیش خود، چیزی را به عنوان نشانه وضع نکنیم. به بیان دیگر، راهی جز آن چه خداوند برای رسیدن به معرفت خودش قرار داده، از پیش خود جعل نکنیم و نخواهیم از طریقی که او قرار نداده به معرفتش دست یابیم.

این بیان البتّه کلّی است و شامل توصیف خدا به آیات تشریعی اش هم می شود؛ امّا فعلاً فقط به آیات تکوینی او نظر داریم و می خواهیم این معنا را در حوزه نشانه های۱.

۱- التّوحید/۳۲، باب۲، ح۱.

تکوینی بررسی کنیم.

گام اوّل در این حوزه، حرکت در محدوده آیات تکوینی الهی است و این که فراتر از آن، نشانه و علامتی برای او از پیش خود جعل نکنیم. گام دوم این است که چون خداوند خودش را بدون آن که محدودیّت آور باشد وصف کرده (وَصَفَ نَفسه بغیر محدودیّه)، ما هم در معرفت او و هم در معرّفی او، صفاتی که برای ذات مقدّسش محدودیّت آور است، قائل نشویم؛ یعنی رابطه صفات و آیات تکوینی با او را به گونه ای بیان نکنیم که لازمه اش محدود کردن ذات نامحدودش باشد. بنابراین، اگر کسی نشانه های تکوینی خدا را به نوعی کاشف و حاکی از کمالات ذات او بداند و به سنخیّت میان آیه و ذوالآیه قائل شود، در واقع وصف محدودیّت آور برای خدا قائل شده و او را به غیر آن چه خودش را به آن وصف کرده، توصیف نموده است (دقّت شود). چنین کسی – چه بداند و چه نداند– از مرز مجاز و صحیح توصیف خدا از خود، تجاوز کرده و به خودش اجازه توصیف «مِن عندی» و تشبیه آمیز او را داده است.

به این ترتیب، اگر کسی رابطه میان خدا و اسماء و صفات تکوینی او را، رابطه ای ذاتی و ضروری (مانند آن چه میان موجودات و حقیقت وجود در فلسفه صدرایی قائل اند) بداند، به ورطه توصیف خداوند به غیر آن چه خودش را وصف کرده، درمی غلتد. این رابطه– همان طور که توضیحش گذشت– مانند رابطه نشانه های نور عقل با خود آن هم نیست و اصلاً هیچ نظیر و نمونه ای در عالم خلقت ندارد. هرگونه تشبیهی از این رابطه که بخواهد مثالی در عالم مخلوقات برایش به حساب آید، عقلاً مردود است و نتیجه ای جز تجاوز از مرز مجاز توصیف خدا به آن چه خودش را وصف کرده، ندارد.

بطلان توصیف قیاسی در مورد خداوند

این بحث را با نقل و توضیح حدیث زیبا و عمیقی از امام هشتم علیه السلام به پایان می بریم. راوی نقل می کند که مردی خدمت امام رضا علیه السلام می رسد و از ایشان تقاضای توصیف خدا را می کند (صِف لَنا رَبّک). ایشان می فرمایند:

إنَّهُ مَن یَصِفَ رَبَّهُ بِالقیاسِ لایَزالُ الـدَّهرَ فِی الإلتِباسِ، مائِلًا عَنِ المِنهاجِ ظاعِناً فی الإعوِجاجِ، ضالّاً عَنِ السَّبیلِ، قائلًا غَیرَ الجَمیلِ، أُعَرِّفُهُ بِما عَرَّفَ بِهِ نَفسَهُ مِن غَیرِ رُؤیَهٍ، وَ أصِفُهُ بِما وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ مِن غَیرِ صُورَهٍ، لایُدرَکُ بِالحَواسِّ، وَ لا یُقاسُ بِالنّاسِ، مَعرُوفٌ بِغَیرِ تَشبیهٍ... یُعرَفُ بِالآیاتِ، وَ یُثبَتُ بِالعَلاماتِ...(۱)

همانا کسی که پروردگارش را با مقایسه [با مخلوقات] وصف کند، همیشه روزگار در اشتباه خواهد بود؛ از راه روشن و صحیح منحرف و در کژی و انحراف پایدار و راه صحیح را گم کرده و به مطالب زشتی قائل شده است. من او [=خدا] را به آن چه خودش را شناسانده، می شناسانم بدون آن که دیده شود و به آن چه خودش را توصیف کرده، وصف می کنم بدون آن که صورتی برایش در نظر بگیرم. او با حواس ادراک نمی شود و با مردم قابل مقایسه نیست و بدون این که شبیهی داشته باشد شناخته می شود... به آیات شناخته می شود و به واسطه نشانه ها اثبات می گردد.

می بینیم که با زیبایی و صراحت تمام، مشرب صحیح و عقیده انحرافی را در خصوص معرفت و توصیف خداوند بیان فرموده اند. ابتدا به توصیف قیاسی خدا اشاره کرده اند که همان توصیف تشبیهی و مفهومی است. هرکس مفاهیمی را که همگی برگرفته از مخلوقات است، بر خدای متعال اطلاق کند و بخواهد از طریق آن ها به معرفت او برسد یا در مقام توصیف ذات مقدّسش از مفهومی استفاده نماید- چه بداند و چه نداند- به «قیاس» مبتلا شده: قیاس خدا به خلق. مبنای قیاس، تشبیه است و اگر جایی نتوان تشبیه کرد، قیاس هم مجاز نیست. معنای لغوی قیاس- که در این جا مراد امام علیه السلام است- «تقدیر الشَّیء بالشَّیء»(۲) می باشد؛ یعنی یک چیز را با قواره و اندازه چیز دیگر، اندازه گیری کردن. هرکس با قالب های مفهومی برگرفته از مخلوقات بخواهد خدا را تصوّر کند یا توصیف نماید، گرفتار «قیاس» شده است. چون در۲.

۱- التّوحید/ ۴۷، باب۲، ح۹.

۲- معجم مقائیس اللّغه ۳۷۷/۲.

حقیقت خواسته است که خدای متعال را با قالب ها و اندازه های مخلوقی، اندازه گیری نماید. چنین کسی همیشه روزگار در اشتباه خواهد ماند و هرگز از این طریق به خدای واقعی معرفت پیدا نخواهد کرد. تنها راه معرّفی و توصیف خداوند این است که او را فقط آن گونه که خودش معرّفی کرده، معرّفی کنیم و آن طور که خودش را وصف کرده، وصف نماییم؛ یعنی به واسطه آیات و نشانه هایش او را بشناسیم و از حدّ مجاز توصیف «بِما وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ» تجاوز نکنیم. لذا خدای متعال معروف است؛ بدون این که معرفتش به تشبیه بینجامد. او با آیاتش شناخته می شود (یُعرَفُ بِالآیاتِ) و با علامت ها و نشانه هایش اثبات می گردد (یُثبَتُ بِالعَلاماتِ). منظور از اثبات، اثبات فکری و اصطلاحی نیست؛ بلکه مراد تنبّه عقلانی یافتن به وجود اوست که با نظر و توجّه به آیات و علاماتش برای عاقل ظاهر می گردد (ظهور عقلی).

ص: ۶۹

فصل۴: باللّه بودن آیتیّت آیه

اشاره

آن چه را که در این فصل مطرح می شود، می توان به یک معنا نتیجه فصل قبل دانست. از توضیحات گذشته روشن شد که آیتیّت هیچ آیه تکوینی، ذاتی آن نیست؛ بلکه آیه شدن هر آیه ای به صنع خدا و لطف او محقّق می شود. بنابراین، وقتی گفته می شود که «معرفت بالآیه است» یا وقتی می گوییم «معرفت باللّه است»، این دو تعبیر با یکدیگر هیچ ناسازگاری ندارند. حرف اضافه «ب» در دو تعبیر «بالآیه» و «باللّه» به دو معنای مختلف است که با یکدیگر قابل جمع اند. در «بالآیه» به معنای واسطه است و در «باللّه» به این معنا که فاعل و خالق معرفت، خود خداست. پس این که گفته شود «معرفت بالآیه باللّه است»، کاملاً صحیح است و اشاره به هر دو معنای مذکور دارد. در واقع حرف «ب» در «بالآیه» به معنای استعانت و در «باللّه» به معنای سببیّت است. البتّه هر معرفتی نسبت به خداوند «باللّه» است و «معرفت بالآیه» هم مستثنی نیست.

جعل و ارائه آیه توسّط خداوند

با این توضیح روشن است که ما می توانیم قائل شویم به این که خدای متعال حقیقتاً آیه تکوینی خود را «جعل» می کند. جعل یعنی قرار دادن و «جعل آیه» یعنی آیه کردن آیه که حقیقتاً فعل خداست. نسبت دادن جعل آیه به خداوند یک امر صوری، ظاهری

ص: ۷۱

و تشریفاتی نیست. به این آیه شریف قرآن توجّه فرمایید:

(وَ جَعَلنَا اللَّیلَ و النَّهارَ آیَتَینِ)(۱)

و ما شب و روز را دو آیه قرار دادیم.

چرا خداوند چنین تعبیری به کار برده است؟ چرا نفرمود: اللَّیلُ والنَّهارُ آیتانِ؟ چرا نفرمود: و خلقنَا اللَّیلَ والنَّهار؟ معلوم می شود عنایتی بوده که فعل دو مفعولی «جَعَلَ» را به کار برده است. حدّاقلّ مدلول آیه این است که می خواهد بفرماید: آیه بودن شب و روز کار ما (خدا) است. این خداست که هم «شأنیّت» و هم «فعلیّت» آیه بودن را به شب و روز داده است. تعبیر دیگر قرآنی در داستان حضرت عُزَیر نبیّ- علی نبیّنا و آله و علیه السلام- که به مشیّت الهی صد سال مرده بود و سپس زنده شد، آمده است:

(وَ لِنَجعَلَکَ آیَهً لِلنّاسِ)(۲)

و تا تو را آیه ای برای مردم قرار دهیم.

برداشت ابتدایی از آیه این است که عزیر پیامبر علیه السلام نشانه ای از قدرت الهی است. امّا اگر دقّت کنیم، تعبیر خداوند این است که: تا ما تو را آیه ای برای مردم قرار دهیم. چنین نیست که ماجرای عُزَیر برای هرکس که با آن آشنا شود، «آیه» باشد؛ بلکه آیه بودن آن به جعل الهی و عنایت اوست. تعبیر دیگری هم که در قرآن کریم بر همین معنا دلالت دارد، تعبیر «ارائه» است. می فرماید:

(وَ یُریکُم آیاتِهِ فَأَیَّ آیاتِ اللهِ تُنکِرُونَ)(۳)

و او به شما نشانه هایش را می نمایاند. پس کدام یک از آیات خدا را انکار می کنید؟

ارائه به این است که خدا هم شأنیّت و هم فعلیّت آیه شدن را در مخلوقی قرار دهد. به طور کلّی در قرآن کریم تعابیری که همین معنا را برساند، متعدّد یافت می شود که۱.

۱- إسراء/۱۲.

۲- بقره/۲۵۹.

۳- غافر/۸۱.

ما به ذکر همین نمونه ها اکتفا می کنیم.

معرفت آیه به خدا، نه خدا به آیه

حال که فهمیدیم آیه شدن هر آیه ای به خداست، اکنون می توانیم به این سؤال پاسخ دهیم که: آیا خداوند به آیه اش شناخته می شود؟ یعنی وقتی گفته می شود که معرفت خداوند «به» آیاتش حاصل می شود، خود آیات چگونه شناخته می شوند؟ آیا معرفت خود آیه «به» خدا نیست؟

پاسخ را از کلام گهربار امیرالمؤمنین علیه السلام بشنویم که سلمان فارسی رحمه الله نقل می کند: جاثلیق به همراه صد نفر از نصاری به مدینه آمد و سؤال هایی از ابوبکر پرسید که نتوانست جواب دهد. سپس او را به سوی امیرالمؤمنین علیه السلام راهنمایی کردند و ایشان همه سؤالات جاثلیق را پاسخ دادند. یکی از سؤال های او در همین موضوع بود. به ایشان عرض کرد:

أخبِرنی عَرَفتَ اللّهَ بِمُحَمَّدٍ صلّی الله علیه و آله و سلّم أم عَرَفتَ مُحَمَّداً صلّی الله علیه و آله و سلّم بِاللهِ عَزَّوجلَّ؟

به من خبر بده آیا خداوند را به حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم شناخته ای یا حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را به خدای عزّوجلّ شناخته ای؟

از پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام روشن می شود که جاثلیق حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را به عنوان یکی از آیات تکوینی می نگریسته و شأن نبوّت و رسالت آن حضرت در سؤالش مدخلیّت نداشته است. جواب این گونه بود:

ما عَرَفتُ اللّهَ بِمُحَمَّدٍ صلّی الله علیه و آله و سلّم، وَ لکِن عَرَفتُ مُحَمَّداً صلّی الله علیه و آله و سلّم بِاللهِ عَزَّوَجَلَّ حینَ خَلَقَهُ وَ أحدَثَ فیهِ الحُدُودَ مِن طُولٍ وَ عَرضٍ، فَعَرَفتُ أنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصنُوعٌ بِاستِدلالٍ وَ إلهامٍ مِنهُ وَ إرادَهٍ کَما ألهَمَ المَلائِکَهَ طاعَتَهُ وَ عَرَّفَهُم نَفسَهُ بِلا شِبهٍ وَ لا کَیفٍ.(۱)

خدا را به محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم نشناخته ام؛ بلکه محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را به خدای عزّوجلّ شناختم؛ آن گاه که او را آفرید و حدودی از جنس طول و عرض در او پدید۴.

۱- التّوحید/۲۸۶-۲۸۷، باب ۴۱، ح ۴.

آورد. پس فهمیدم که او [=محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم] تدبیر شده و مصنوع است به دلیل [نشانه] آوردن و الهام و اراده خداوند؛ آن گونه که فرمانبری از خود را به فرشتگان الهام کرد و خود را - بدون هیچ شباهت و کیفیّتی- به آن ها شناساند.

پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام بسیار روشن است. می فرمایند: خداوند را به آیه تکوینی اش (باء سببیّت) نشناخته ام؛ بلکه آیه او را به او شناخته ام. چگونه؟ اوّلاً خود خدا نشانه های مصنوعیّت را در حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم قرار داد که من آن ها را دیدم و فهمیدم که او مصنوع و مدبَّر است. ثانیاً همین فهم و معرفت من به برکت «استدلال»، «الهام» و «اراده» خود خدا بود. «استدلال» به معنای دلیل آوردن بر چیزی است.(۱)

حضرت تصریح فرموده اند که این «استدلال» از جانب خود خداست (استدلال و إلهام منه). یعنی این خداست که دلیل و نشانه ای (حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم) قرار داد تا به واسطه آن شناخته شود. علاوه بر این که این شناخت به الهام خود خدا خواهد بود؛ همان طور که فرمانبری از خود را به فرشتگانش الهام فرمود. هم چنین این معرفت به اراده خود خدا محقّق شد که اگر نمی خواست چنین نمی شد.

می بینیم که همین پدیده ساده شناخت خداوند به یکی از آیات تکوینی اش (باء استعانت)، نتیجه چهار فعل خداست که اگر یکی از آن ها نبود، این شناخت حاصل نمی شد. آیا نتیجه توضیح امیرالمؤمنین علیه السلام این نیست که خدا به آیه اش (باء سببیّت) شناخته نمی شود و این آیه اوست که «به» خود او شناخته می شود؟! آیا فرمایش حضرت وجدانی هر عاقلی نیست؟!

حدیث دیگری هم که همین مطلب را بیان می کند، از منصور بن حازم نقل شده که می گوید: به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم:

إنّی ناظَرتُ قَوماً فَقُلتُ لَهُم: إنَّ اللهَ أجَلُّ وَ أکرَمُ مِن أن یُعرَفَ بِخَلقِهِ، بَلِ العِبادُ یُعرَفُونَ بِاللهِ.۱)

ص: ۷۴

۱- استدلَّ بِالشَّیء عَلَی الشَّیء اتَّخذَه دلیلاً علیه. (معجم مقائیس اللّغه ۲۹۴/۱)

من با گروهی مناظره کردم و به ایشان گفتم: خداوند برتر و گرامی تر از آن است که به خلقش شناخته شود؛ بلکه بندگان اند که به خدا شناخته می شوند.

امام صادق علیه السلام سخن منصور بن حازم را تقریر فرمودند و گفتند:

رَحِمَکَ اللهُ.(۱)

خدا تو را مورد رحمت قرار دهد.

پس این یک قاعده کلّی است که همیشه آیات خدا به خدا شناخته می شود، نه خدا به آیاتش.

باللّه بودن دلیلیّت دلیل خدا

همین معنای لطیف و عمیق، در فرمایش دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام با این تعبیر آمده است:

دلیلُه آیاتُه... لیس بِإلهٍ مَن عُرِفَ بِنَفسِهِ هو الدّالُّ بالدَّلیلِ عَلیهِ و المُؤَدّی بالمَعرِفَهِ إلَیه.(۲)

نشانه او آیاتش هستند... کسی که به ذاتش شناخته شود، نمی تواند معبود [=خالق] باشد. او [=خداوند] دلالت کننده به واسطه دلیل بر خود و منتهی کننده معرفت به سوی خود است.

جمله اوّل این است که نشانه خداوند، آیات او هستند. این آیات که همگی مخلوق اند، نشانه و دلیل خالق خود می باشند.

جمله دوم این است که اگر چیزی به ذاتش شناخته شود، نمی توانـد خالق غیر مخلوق باشد. إله به معبودی اطلاق می شود که صانع غیر مصنوع باشد.(۳)

جمله سوم و چهارم شاهـد بحث فعلی ماست. می فرماینـد: هرچند آیات الهی دلیل و نشانه او هستند، امّا دلالت این دلیل ها به خودشان نیست. آن ها از جانب خود۶.

۱- التّوحید/ ۲۸۵، باب ۴۱، ح ۱.

۲- الاحتجاج ۲۰۱/۱.

۳- برای توضیح بیشتر، ر.ک: کتاب توحید، دفتر سوم/ ۱۴۱-۱۴۶.

دلالتی بر خدا ندارند. «دلیل» بذاته و بنفسه چیزی ندارد که بخواهد دلیل و نشانه خداوند باشد؛ هرچه دارد از خدا و «به» خداست؛ دلالتش بر خداوند هم «به» خود خداست.

در فصل گذشته بیان کردیم که ماهیّت ذاتاً هیچ است و به ذات خودش چیزی ندارد که بخواهد به خودی خود آیه و نشانه خود باشد؛ امّا توجّه شود که می گوییم: ماهیّت ذاتاً و بذاته هیچ است؛ نه این که ماهیّت موجود شده هیچ است. هر ماهیّتی وقتی موجود شود، دیگر از لاشیء (هیچ) بودن خارج می شود و «شیء» می گردد؛ امّا در همان حال هم ذاتاً و به خودی خود فقیر محض و بنفسه هیچ است. بنابراین، دلیل و نشانه خداوند در حال موجودیّت، شیئی است که شیئیّتش به خودش نیست و به خداست؛ دلالتش بر ذوالآیه (خداوند) هم به خودش نیست و به خداست و عجیب این است که خداوند چیزی را که ذاتاً هیچ است، به نحوی موجود می سازد که دلیل و آیه خود او می شود.

جمله آخر فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به صراحت این معنا را می رساند که خدا خودش بندگانش را به معرفتش می رساند؛ هرچند که وساطت و دلیلیّت دلیل و آیه او هم سر جایش هست؛ امّا این وساطت و دلیلیّت هم به خود خداست و هیچ دلیلی ذاتاً دلیلیّتی بر وجود خداوند ندارد.

سه ویژگی دلیل و آیه تکوینی خداوند

از این بحث سه ویژگی مهم برای دلیل و آیه تکوینی خدا روشن می شود:

۱- دلیل و آیه تکوینی خدا با این که در موجود شدنش محتاج خداست، امّا می تواند دلیل و نشانه خداوند هم باشد. به تعبیر دیگر چنین نیست که اگر موجودی در اصل وجودش محتاج خدا باشد، دیگر نتواند دلیل و آیه او گردد.

۲- دلیل قرار دادن خداوند برای خود، نشانه نیاز خدا به آن دلیل نیست. چنین نیست که خداوند محتاج غیر خودش باشد تا شناخته شود. این جا احتیاج خدا مطرح نیست؛ این ماییم که محتاج دلیل (البتّه در معرفت بالآیه) برای عارف شدن به خدا

هستیم. دلیل خداونـد هم در اصل وجودش و هم در دلالتش محتاج خود خـداست و این گونه، هیچ نیازی برای خدا به دلیلش لازم نمی آید.

۳- دلیل و نشانه خـدا «مُظهِر» او نیست. چنین نیست که خداونـد ذاتاً غایب و غیر ظاهر باشد و به سـبب دلیل و نشانه اش ظهور پیدا کند. خداوند «ظاهر» است، نه «مُظهَر».

«مُظهَر» به چیزی اطلاق می شود که دیگری آن را ظاهر کنـد؛ امّا آن جا که دلیلیّت دلیل به خود مـدلول است (یعنی خداوند). قطعاً دلیل نمی توانـد «مُظهِر» مدلول باشد؛ بلکه باید بگوییم: «ظهور» خداوند به واسـطه آیات اوست. روایاتی هم که در فصـل دوم آوردیم، تعبیر ظهور را برای خداوند به کار برده اند.

این سه نکته، نتیجه فرمایش متین امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمودند: «هو الدّالُّ بالدَّلیلِ عَلیه».

قسمت الحاقی دعای عرفه

بـا توجّه به این نتایـج، بی مناسـبت نیست که اشـاره ای داشـته باشـیم به برخی جملات از دعـایی که در ادامه دعـای حضـرت سیّدالشّـهدا علیه السـلام در روز عرفه در برخی از کتـاب های دعا (از جمله مفاتیـح الجنان مرحوم محـدّث قمی اعلی اله مقامه الشّریف) آمـده است. این قسـمت اضافه شده، سـند روشـنی که بتواند این انتساب را به حضـرت سیّدالشّـهدا علیه السـلام قابل اعتماد کند، ندارد؛ بلکه شواهد و قراینی یافت شده که احتمال صدور این قسـمت را از عارفی به نام «ابن عطاءالله اسـکندرانی» که در قرن هفتم و ابتـدای قرن هشـتم هجری قمری می زیسـته، تقویت می کنـد. مجموعه کامـل مناجـات نـامه این عـارف نزد نگارنده این سطور موجود است که دعای مورد بحث هم بخشی از آن است.(۱)ت.

ص: ۷۷

۱- این مناجـات نامه تحت عنوان «الحکم العطائیه» با شـرحی از «ابوالعبّاس احمـد بن محمّـد زرّوق، متوفّای ۸۹۹ قمری» توسّط «دارالکتب العلمیّه» در سال ۱۴۲۴ هجری قمری (۲۰۰۳ میلادی) در بیروت لبنان به چاپ رسیده است.

متن دعا هم حاوی مضامین صوفیانه است.

مرحوم علّامه مجلسی این دعا را در بخش «کتاب اعمال السّنین والشّهور و الایّام، باب أعمال خصوص یوم عرفه و لیلتها» ذکر کرده اند. پس از پایان نقل، قسمت دوم را مشخّص نموده و گفته اند که این قسمت در «مصباح الزّائر» و «بلدالامین» کفعمی یافت نمی شود. امّا در نسخه های جدید «اقبال» مرحوم سیّدبن طاووس وجود دارد؛ هرچند که در بعضی نسخه های قدیمی اقبال موجود نیست.

پس از این می افزایند:

و عبارات هذه الورقه لا تلائم سیاق أدعیه السّاده المعصومین إنّما هی علی وفق مذاق الصوفیّه.(۱)

و عبارات این برگه [ی اضافه شده] با سیاق دعاهای سروران معصوم ما هماهنگی ندارد و تنها موافق با مذاق صوفیان است.

ایشان در زمینه زیادت این بخش دو احتمال را طرح کرده اند: با این که مرحوم سیّد از همان ابتدا از مأخذی نقل کرده باشد که مشایخ صوفیّه در آن دست برده بودند؛ یا این که کتاب مرحوم سیّد فاقد قسمت دوم بوده ولی بعدها قسمت دوم را در اقبال وارد کرده اند. مرحوم علّامه مجلسی، این احتمال دوم را اظهر می شناسند. البتّه در پایان با جمله «والله أعلم بحقائق الأحوال» به بیان خود پایان می دهند.(۲)د.

ص: ۷۸

۱- بحارالانوار ۲۲۷/۹۸.

۲- یکی از کسانی که در این زمینه اظهار نظر کرده اند، علّامه سیّد محمّد حسین طهرانی است که این مناجات را متعلّق به عارفی به نام «ابن عطاءالله اسکندرانی» می داند. بنگرید: «... مرحوم سیّدبن طاووی که وفاتش در پنجم ذوالقعده سنه ۶۶۴ بوده است. چطور تصوّر دارد که این فقرات را از ابن عطاء الله که وفاتش در جمادی الآخره سنه ۷۰۹ بوده است اخذ کند و به حضرت نسبت دهد؟! میان زمان ارتحال این دو نفر چهل و چهار سال و هفت ماه فاصله است و سیّد بدین مدّت یعنی قریب نیم قرن پیش از انشاءکننده این دعاها رحلت نموده است. بنابراین در این جا به طور حتم باید گفت الحاق این فقرات به دعای امام علیه السلام در روز عرفه در کتاب «اقبال»، پس از ارتحال سیّد تحقّق یافته است. بنابراین، احتمال دوم علّامه مجلسی رحمه الله به طور یقین، به تعیّن مبدّل می گردد؛ و احتمال اوّل او که: شاید در بدو امر در کتب بعضی از آنان آمده است و ابن طاووس در کتاب «اقبال» با غفلت از حقیقت حال نقل کرده است، نادرست خواهد شد. حاشا و کلّا که سیّد با آن عظمت مقام، کلام عارفی را از کتابی اخذ کند و بردارد و به دنبال دعای امام علیه السلام بگذارد و اسناد و انتسابش را به امام بدهد! شاهد بر این، عدم ذکر سیّد در کتاب «مصباح الزائر» و عدم ذکر آن در نسخه های عتیقه از «اقبال» است. یعنی این نسخه ها در زمان حیات سیّد بوده است و پس از وفاتش بدان الحاق نمودند. امّا چون مجلسی از کتاب «حکم عطائیّه» بی اطلاع بوده است و از مؤلّف آن و از زمان تألیفش خبر نداشته است، لهذا به چنین اسناد اشتباهی درافتاده است...». (الله شناسی ۲۷۱/۱- ۲۷۲) توجه شود که نویسنده این عبارات خود دارای مشرب تصوّف و معتقد به مبانی ایشان است. با این وجود، اسناد قسمت دوم

دعا را به سیّدالشّهدا علیه السلام با قطعیّت رد می کند.

مقایسه برخی عبارات قسمت الحاقی دعا با تعابیر روایی

ما با صرف نظر کردن از مباحث سندی این دعا، برخی عبارات آن را با سه نتیجه مورد بحث خود مقایسه می کنیم. به این عبارات توجّه کنید:

کیفَ یُستَدَلُّ علیکَ بِما هو فی وجودِهِ مُفتَقِرٌ إلیکَ؟!

چگونه به واسطه چیزی که در وجودش محتاج توست، بر تو دلیل و شاهد آورده شود؟!

أیکونَ لِغَیرِکَ مِنَ الظَّهورِ ما لَیسَ لکَ حتّی یَکُونَ هُو المُظهِرَ لَکَ؟!

آیا غیر تو ظهوری دارد که تو نداری تا او ظاهر کننده تو باشد؟!

مَتی غِبتَ حَتّی تَحتاجَ إلی دلیلٍ یَدُلُّ علیکَ؟!

کی غایب شده ای که محتاج دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟!

این سه جمله به صورت استفهام انکاری بیان شده اند که نشان می دهد گوینده هیچ یک از آن ها را درست نمی داند؛ امّا اگر محتوای این جملات را با سه نتیجه بحث خود مقایسه کنیم، روشن می شود که هیچ یک قابل دفاع نیست.(۱)

مضامین این عبارات با اعتقاد به وحدت وجود سازگار است که نوع عرفان های اصطلاحی از آن دم می زنند. براساس نظریّه وحدت وجود، مخلوقات موجودیّتی غیر خدا ندارند؛ بلکه صرفاً موهوماتی هستند که به دیده غیر عارفان، مغایر با خدات.

۱- البتّه ممکن است با احتمالات بعید، بتوان معانی صحیحی برای این عبارات یافت.

به نظر می آیند. البتّه خدایی که ایشان می گویند، جز خود حقیقت هستی (آن هم وقتی به صورت لا بشرط مقسمی اخذ شود) چیزی نیست. بنابراین، غیر اویی وجود ندارد تا بخواهد دلیل و نشانه او باشد. از نظر این عارفان اگر به موجودی که غیریّتش با خداوند واقعی باشد (نه موهوم و تلبیسی) قائل شویم، به وجود (یا همان خدا از دیدگاه ایشان) حد زده ایم. بنابراین، هرچه هست، خود اوست و غیری در کار نیست.

امّا در مشرب صحیح که مبتنی بر عقل و قرآن و روایات است، موجوداتی که ذاتاً و فی نفسه هیچ اند، واقعاً بالله موجود می شوند و همان ها دلیل و نشانه برای خداوند قرار داده شده اند که نشانه بودنشان هم به خودشان نیست. تفاوت این مشرب با عرفان اصطلاحی بشری بسیار روشن و غیر قابل انکار می باشد.

معرفت صفت شاهد به عین آن

مطلبی که درباره دلیلیّت دلیل و آیه تکوینی خداوند مطرح کردیم، به بیان دیگری هم در احادیث آمده است. این بیان در پاسخ امام صادق علیه السلام به این سؤال نقل شده که:

فَکیفَ سَبیلُ التَّوحید؟

پس راه توحید چگونه است؟

ایشان فرمودند:

بابُ البَحثِ مُمکِنٌ و طَلَبُ المَخرَجِ مَوجودٌ. إنَّ مَعرِفَهَ عَینِ الشّاهِدِ قَبلَ صِفَتِهِ و مَعرِفَهَ صِفَهِ الغائِبِ قَبلَ عَینِه.

راه جست و جو باز و چاره جویی فراهم است. همانا معرفت خود حاضر، پیش از صفتش و معرفت صفت غایب، پیش از خود اوست.

سپس از ایشان پرسیدند:

چگونه خود حاضر را پیش از صفتش می شناسیم؟

فرمودند:

تَعرِفُه و تَعلَمُ عِلمَه و تَعرِفُ نَفسَکَ بَه و لا تَعرِفُ نَفسَکَ بِنَفسِکَ مِن نَفسِکَ و تَعلَمُ أنَّ ما فیه لَهُ و بِهِ.

او را می شناسی و به علم او عالم می شوی و خودت را به او می شناسی و خودت را به خودت و از جانب خودت نمی شناسی و می دانی که هرچه در تو هست، از آن او و به اوست.

آن گاه با بیان مثالی، مطلب را بیشتر توضیح فرمودند:

کما قالُوا لِیُوسُفَ: (إنَّکَ لَأنتَ یوسفُ قال أنَا یوسفُ و هذا أخی)(۱) فَعَرَفُوه بِهِ و لم یَعرِفُوهُ بِغَیرِه.(۲)

چنان که به یوسف گفتند: آیا واقعاً تو یوسف هستی؟ گفت: من یوسفم و این برادر من است. پس او [=یوسف] را به خودش شناختند و به غیر خودش نشناختند.

ما قسمت هایی از این حدیث شریف را در دفتر سوم کتاب توحید در بحث «معرفه الله بالله» نقل کرده و توضیح داده ایم.(۳) این جا با عنایتی دیگر به شرح بعضی از همان قسمت ها به علاوه قسمت های جدیدی از آن که ناظر به بحث «بالله بودن آیتیت آیه» است، می پردازیم.

همان طور که از صدر حدیث برمی آید، امام علیه السلام این مباحث را در پاسخ به این که: راه توحید چگونه است؟» فرموده اند. بنابراین، اصل بحث درباره چگونگی معرفت و توحید خدای متعال است.

طریقی که ایشان برای معرفت خدا فرموده اند، توجّه به آیات تکوینی الهی است؛ امّا با این عنایت که آیه شدن یک آیه هم به خود خداست، کلمه «شاهد» که در حدیث شریف به کار رفته در مقابل کلمه «غایب» است و لذا آن را «حاضر» معنا۳.

۱- یوسف/۹۰.

۲- تحف العقول/ ۳۲۷- ۳۲۸.

۳- کتاب توحید، دفتر سوم/ ۵۱-۵۳.

کردیم. معنای لغوی «صفت» را هم قبلاً مطرح کرده ایم که به معنای «نشانه» است. به این ترتیب، این که معرفت شاهد را قبل از صفتش دانسته اند، منظور این است که اگر موجودی غایب نباشد و شاهد و حاضر باشد، خودش پیش از نشانه اش شناخته می شود. این قبلیّت لزوماً قبلیّت زمانی نیست؛ بلکه پیش از آن که زمانی باشد، رتبی است. مقصود این است که صفت و نشانه یک فرد حاضر به خود (عین) او شناخته می شود، نه بالعکس. چنین نیست که خود او را با نشانه هایش بشناسند؛ بلکه نشانه ها را به خود او می شناسند.

شناخت نشانه های یوسف علیه السلام به خود او

مثالی که خود امام علیه السلام برای تبیین مرادشان زده اند، بسیار گویاست. برادران حضرت یوسف علیه السلام چگونه ایشان را شناختند؟ آیا یوسف علیه السلام را به نشانه هایش شناختند یا نشانه های او را به خود او شناختند؟ جالب این جاست که برادران، بیشتر خصوصیّات حضرت یوسف علیه السلام را – قبل از این که او را بشناسند– در او می دیدند؛ ولی چون هنوز نفهمیده بودند که خود یوسف علیه السلام است، هیچ یک از آن ویژگی ها «برای آن ها» «نشانه» نشده بود. نشانه شدن نشانه، به این است که دلالت بر صاحب نشانه و مسمّای خود بکند؛ امّا هیچ یک از ویژگی هایی که در برادرشان می دیدند، پیش از شناخت خود (عین) یوسف علیه السلام، چنین دلالتی بر مدلول خود نداشت. بنابراین، هووز «نشانه» نشده بود.

در آن لحظه ای که برادر خود را شناختند، او را به معرّفی خودش شناختند؛ تا وقتی یوسف علیه السلام به آن ها نگفته بود که من یوسف هستم، هیچ یک از ویژگی های یوسف علیه السلام برای آن ها «نشانه» نشده بود تا او را به آن بشناسند؛ امّا پس از معرّفی یوسف علیه السلام، همه آن ویژگی ها برایشان، «نشانه» یوسف علیه السلام شد.

توجّه شود که فرق است بین یک ویژگی و نشانه شدن آن. ممکن است یک ویژگی در کسی باشد امّا نشانه نشده باشد و نشانه شدن هر ویژگی برای هرکس با دیگری تفاوت دارد. ممکن است خصوصیّتی از یک فرد یا یک چیز برای یکی نشانه باشد و

برای دیگری نباشد.

ویژگی هـای حضـرت یوسف علیه السـلام برای کسـانی که ایشـان را می شـناختند، نشـانه ایشان محسوب می شـد و آن ها که ایشان را نمی شناختند، هیچ یک از آن ویژگی ها برایشان نشانه یوسف علیه السلام نبود. پس نشانه شدن ویژگی های حضرت یوسف علیه السـلام به واسـطه شـناخت خود (عین) یوسف علیه السـلام بود. لذاست که فرموده اند: شـناخت عین حاضر قبل از شناخت صفت او و مقدّم بر آن است.

آگاهی از صفت غایب قبل از خود آن

البتّه همان طور که در حدیث هم آمده، این امر به موصوفی که شاهد و حاضـر باشد، اختصاص دارد. در مورد موصوف غایب چنین نیست. شـناخت شخصـی که حاضـر است، مقـدّم بر شـناخت نشانه های اوست؛ ولی اگر کسـی غایب باشد، معرفت به او یک نوع معرفت غیابی است و چون هنوز خودش شـناخته نشده، صرفاً ویژگی هایی از او دانسته شده که هنوز مصداق خودش را پیـدا نکرده است. هر لحظه ای که خـود (عین) آن شـخص شـناخته شود، آن معرفت غیـابی، تبـدیل به معرفت حضوری می شود. بنـابراین، در معرفت غیـابی به یک شـخص، شـناخت نشانه مقـدّم بر شـناخت خود (عین) اوست (مَعرِفَهُ صِـفَهِ الغائبِ قَبلَ عَینِه).

امّا نکته ای که در این جا نبایـد مغفول بماند، این است که هرچند ما تعبیر «معرفت غیابی» را برای شـناخت صـفات قبل از عین یک چیز به کار بردیم، امّا اصولاً لغت معرفت را در جایی به کار می بریم که آگاهی ما از یک شـیء، عینی و شخصـی باشد، نه کلّی و غیابی.(۱) البتّه گاهی این دو لغت (علم و معرفت) به جای یکدیگر به کار می روند؛ امّا در جایی که بخواهیم تفاوت آن دو را بگوییم، به همین نکته اشاره می کنیم.

حال این جا که تعبیر «معرفه صفه الغائب» به کار رفته، علی القاعده باید بگوییم: مراد از معرفت، معنای عامّ آن یعنی همان علم است؛ چون همان طور که گفتیم تا وقتیت.

۱- توضیح آن در کتاب توحید، دفتر دوم، بخش اوّل، فصل اوّل آمده است.

عین یک چیز شناخته نشده، به صفت و نشانه آن هم «معرفت» حاصل نشده است. معرفت (به معنای خاصّ کلمه که با علم فرق دارد) به صفت و نشانه یک چیز وقتی حاصل می شود که عین موصوف شناخته شده باشد. همه این توضیحات مربوط به زمانی است که ما عبارت «معرفه صفه الغائب قبل عینه» را یک قاعده کلّی تلقّی کنیم و عنوان «الغائب» را بر خدای متعال اطلاق نکنیم.

امّا این جمله می تواند معنای دیگری هم داشته باشد که در آن، مراد از «الغائب» خود ذات مقدّس الهی باشد. به چه عنایتی می توان خداوند را «غایب» دانست؟

اگر توجّه کنیم که خدای متعال از علم و عقل و فهم بندگانش، در احتجاب است و به هیچ وجه معلوم و معقول و مفهوم نمی گردد، آن گاه به اعتبار پنهان بودن از این ادوات شناخت مخلوقی، می توانیم او را غایب بدانیم. مقصود، غیبت از علم و عقل و فهم مخلوقات است.

با این فرض، چگونه می توانیم معرفت صفت خدا را قبل از عین او بدانیم؟ إن شاء الله در فصل آینده که آیتیّت نور علم و عقل را توضیح خواهیم داد، بیانی برای روشن شدن این مطلب ارائه خواهیم کرد.

معرفت نفس و دارایی های آن به خدا

برگردیم به ادامه حدیث امام صادق علیه السلام که خود ایشان توضیحی درباره چگونگی معرفت عین شاهد قبل از صفتش مطرح فرموده اند. در توضیح ایشان نفس خود مخاطب، به عنوان «صفه» پروردگار لحاظ شده است. از آن جا که هر مخلوقی در عالم تکوین می تواند به عنوان نشانه خداوند باشد، این جا حضرت برای این که مطلب را برای سؤال کننده وجدانی کنند، نفس خود او را به عنوان صفت خدا در نظر گرفته اند و براساس آن برخی تذکّرات وجدانی را به او داده اند.

فرموده اند: ابتدا خود خدا را می شناسی (معرفت به عین او) و در مرتبه بعد، به واسطه علم او عالم می شوی. در تعبیر «تَعلَمُ عِلمَه» مراد از «عِلمَه» علم ذاتی خداوند نیست؛ چرا که محال است مخلوقی علم ذاتی خدا را (که عین ذاتش است) بداند؛ بلکه

مراد علمی است که خدا خلق فرموده؛ یعنی بر علم مخلوق خدا عالم می شوی.

پس قدم اوّل این است که عالم شدنت بالله است. در قدم دوم به واسطه همین علم خدادادی، خودت را می شناسی؛ یعنی در واقع خودت را هم به خدا شناخته ای (تعرف نفسک به). پس این طور نیست که خودت را به خودت و از پیش خودت شناخته باشی (لا تعرف نفسک بنفسک من نفسک).

خودت را به خودت نشناخته ای؛ چون این شناخت به واسطه علم خدادادی ات بوده است. از خودت نشناخته ای؛ چون این خودت نبوده ای که منشأ آن علم بوده باشی؛ این علم متّکی به تو نبوده است.

قدم سوم این است که به همان علم خدادادی، می دانی که هرچه در تو هست، مال خودت نیست؛ او به تو بخشیده است. همه کمالات انسان خدادادی است و هر لحظه از جانب او به انسان تملیک می شود. بنابراین، همه دارایی های انسان واقعاً از آن خداست (لَهُ)؛ یعنی در همان زمانی که انسان مالک آن هاست، صاحب اختیار آن ها نیست.

به عنوان مثال، من قدرت دارم، یعنی مالک قدرت هستم؛ امّا در همین حال، صاحب اختیار قدرتم نیستم. قدرت من از آن خدای من است که اکنون به لطف او و صُنع او مالک شده ام و همه کمالات انسان «به» خداست (بِهِ).

این که امام صادق علیه السلام از نفس انسان و کمالات او به عنوان صفت و نشانه خداوند سخن گفته اند، وجدانی ترین مثال را برای تبیین مراد خود انتخاب فرموده اند. در هر نشانه دیگر هم همین قاعده ای که فرموده اند، ساری و جاری است.

صفت شدن صفت به خدا

این مطلب که صفات و نشانه های خدا به او شناخته می شوند و در واقع، به او صفت و نشانه می شوند، از لطیف ترین آموزه های معارف توحیدی قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. ما به دلیل ظرافت و عمق مطالب، آن را با تعابیر مختلفی که در احادیث آمده، توضیح می دهیم تا مطلب هرچه بیشتر و بهتر شکافته شود.

از حضـرت سیّدالشّـهدا علیه السـلام خطبه توحیدی بسیار زیبایی نقل شده که ما در دفاتر گذشته کتاب توحید، قسمت هایی از آن را مورد استشهاد قرار داده ایم. در موضوع فعلی هم دو جمله فرموده اند که در این جا نقل می کنیم:

بِهِ تُوصَفُ الصِّفاتُ لا بِها یُوصَفُ و بِهِ تُعرَفُ المَعارِفُ لا بِها یُعرَف.(۱)

صفات، به خدا وصف می شوند؛ نه این که او [=خدا] به صـفات وصف گردد و نشانه ها، به خدا شـناخته می شوند؛ نه این که خدا به آن ها [=نشانه ها] شناخته شود.

در جمله اوّل فرموده انـد که صـفات خـدا به خدا وصف می شوند. ظاهراً مراد ایشان از وصف شدن صـفات، صـفت شدن آن هـاست. صـفت در این جـا به معنـای لغوی اش به کار رفته که همان نشانه است. بنابراین، نشانه شـدن یک نشانه خـدا، به خود اوست؛ نه این که او به صفات و نشانه هایش شناخته شود. «لا بِها یُوصَف» را شناخته شدن به وسیله صفات معنا می کنیم که به احتمـال قوی مراد امام علیه السـلام همین است. بر این اساس، خلاصه معنای جمله اوّل این است که نشانه های خـدا به خود او نشانه می شوند؛ نه این که او به نشانه هایش شناخته شود.

در جمله دوم، کلمه «معـارِف» به کار رفته که در لغت به دو معنا آمـده است: یکی جمع و دیگری مفرد. یک کاربرد آن جمع «مَعرَفَه» می باشـد که به معنـای تـاج خروس و به طـور کلّی قسـمت اعلی و بـارز هر شـیء است.(۲) کـاربرد دیگرش به معنای «مَلامِح» است؛ یعنی نشانه ها: صورت و آن چه از انسان آشکار است.(۳)

هر دو معنای «مَعارِف» در این مشترک اند که وسـیله شـناسایی یک شـیء می باشـند. البتّه اگر بخواهیم یکی را ترجیح بدهیم، شایـد معنای دوم آن با حـدیث مورد بحث مناسب تر باشد. بر این اساس، معنای جمله دوم امام علیه السـلام این است که نشانه های خدان)

۱- تحف العقول/۲۴۹.
۲- المَعرَفه: مَوضِعُ العُرف من الطَّیر و الخیل (ج) المَعارِف. العُرف: لحمه مستطیلیه فی أعلی رأس الـدّیک یُقال: و عرفُ الجبل و نحوه: لظهره و أعلاه. (معجم مقائیس اللّغه/۵۹۵)پ
۳- المعارِف: الملامح: الوجه و ما یظهر منها. (همان)

به او شناخته می شوند؛ نه این که او به نشانه ها شناخته شود. این درست همان مطلبی است که به عبارت های دیگر هم بیان شده و آن را توضیح کافی داده ایم.

نتیجه مجموع بحثی که در این فصل مطرح شد، همان معنایی است که در گذشته هم به مناسبت های مختلف از آن یاد کرده ایم.(۱)

معنای صحیح و نادرست وساطت مخلوق در معرفت خدا

ما ذیل عنوان «معرفه الله بالله» دو بحث بسیار مهم داریم:

یکی این که در حصول معرفت خداوند هیچ حجاب و صورت و مثالی واسطه نیست (اشاره به حدیث شریف: مَن زَعَم أنَّه یعرفُ اللهَ بِحجابٍ أو بصورهٍ أو بِمثالٍ فهو مشركٌ(۲)). وساطت این امور به دو معنا مردود است: یکی این که این ها قالب های مفهومی باشند و کسی بخواهد با این قالب ها، مفهومی بسازد و بر خداوند اطلاق نماید و به آن مفهوم، خدا را بشناسد. این کار در حقیقت قیاس خدا به خلق است (به معنای تقدیر الشّیء بالشَّیء) که چیزی جز تشبیه باطل نیست.

دیگر آن که کسی این واسطه ها را مُعرِّف خداوند بداند و گمان کند که این ها می توانند خدا را تعریف و توصیف نمایند. چنین واسطه گری هم عقلاً مردود است؛ چون هیچ مخلوقی نمی تواند مُعرّف و مُظهِر خدای متعال باشد.

بنابراین، واسطه معرفت خدا بودن یک مخلوق- اگر به یکی از دو معنای فوق باشد- مردود و نادرست است.

بحث دوم ما وساطت آیات و صفاتی است که خود خدا، آن ها را آیه و صفت قرار می دهد. اگر ما نشانه شدن این آیات را به خدا بدانیم، نه این که ذاتی آن ها تلقّی کنیم و به نکات ظریفی که ائمّه علیهم السلام در آیه شدن مخلوقات تذکّر فرموده اند (و ما در این فصل توضیح کافی دادیم) توجّه داشته باشیم، می توانیم معنای صحیحی از واسطه بودن۴.

۱- ر.ك: كتاب توحید، دفتر سوم، بخش ۱، فصل۳.

۲- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الاسماء، ح۴.

مخلوقات تکوینی را در معرفت خـدا بپذیریم؛ بدون آن که محذور تشبیه لازم آید و بدون آن که لازم باشد آیات و مخلوقات خدا را «مُظهِر» و «مُعرِّف» او بدانیم. همه توضیحاتی که قدری هم به تفصیل انجامیده، برای این بوده که آن محذورات عقلی و نقلی پیش نیاید؛ چرا که اگر به مشرب موردنظر و قبول اهل بیت علیهم السلام توجّه کافی شود، هیچ مشکلی پیش نمی آید.

با این ترتیب، همان طور که در ابتـدای فصل اشاره کردیم، «بالله» بودن معرفت خدا با «بالآیه» بودن آن کاملاً قابل جمع است و این دو با هم ناسازگار نیسـتند. ما می توانیم وساطت آیات تکوینی را به معنای صـحیح آن بپـذیریم و در عین حال به خـداوند عرضه بداریم:

بِکَ عَرَفتُکَ و أنتَ دَلَلتَنی عَلیکَ و دَعَوتَنی إلیکَ و لَو لا أنتَ لَم أدرِ ما أنتَ.(۱)

تـو را به خودت شـناختم و تو خود مرا به خودت دلالـت و راهنمـایی کردی و به سوی خودت دعوت نمودی و اگر تو نبودی، نمی دانستم که تو چیستی و کیستی.

دلالت و دعوت خـدا به سوی خودش می توانـد از طریق آیات و نشانه های تکوینی اش باشد؛ به گونه ای که دلیلیّت و آیتیّت همه آن ها به خود خـدا باشـد، نه به ذوات خودشان. این تعابیر و امثال آن ها لزوماً وساطت آیات الهی را در معرفت خـدا نفی نمی کنـد. البتّه این گونه عبارات بر معرفت های بدون الآیه هم قابل حمل هسـتند که إن شاءالله در بخش سوم کتاب به آن می پردازیم.).

۱- قسمتی از دعای ابوحمزه ثمالی در سحرهای ماه مبارک رمضان (بحارالانوار ۸۲/۹۵، ح۲ به نقل از اقبال الاعمال).

فصل ۵: آیتیّت نور علم و نور عقل

وجه مشترک آیتیّت نور علم و نور عقل با سایر آیات

در میـان مخلوقات خداونـد، دو مخلوق نوریّ الـذّات وجود دارد که از سایرآیات تکوینی ممتازنـد و بر آن ها از جهت آیتیّت شرافت دارند.(۱) وجه مشترک آیتیّت این دو نور بـا سایر آیات، این است که همگی مـذکّر انسان به خـدای خود هسـتند. این مذکّر بودن هم در جهت نفی تعطیل و هم نفی تشبیه از ذات مقدّس پروردگار است.

نفی تعطیل به این است که ما عقلاً و وجـداناً می یابیم که این دو نور صاحب اختیاری دارنـد که ربّ آن هاست و به مشـیّت و اراده او مخلوقات، عالم و عاقل یا جاهل می گردند. توضیح این مطلب در دفتر اوّل کتاب توحید گذشت.

از سوی دیگر، عقـل کاشف است از این که صاحب اختیار و ربّ این انوار نمی توانـد شبیه خود آن ها باشـد؛ زیرا در صورت شبـاهت، او هم نیاز به صاحب اختیار دیگری پیـدا می کنـد تا برسـیم به ذاتی که شبیه این انوار نباشـد. به این ترتیب نور علم و عقل از ربّ خود، نفی تشبیه هم می کنند.ت.

ص: ۸۹

۱- به خاطر همین شـرافت در آیتیّت، با توجّه به معنای کلمه «مَثَل» که همان صـفت و نشانه است، می توان این دو نور را «مَثَل أعلی»ی خدا دانست.

این دو جهت (نفی تعطیل و نفی تشبیه) با توجّه و رجوع وجدانی به خود این انوار، برای عاقل روشن می شود. حال اگر خداوند لطف فرماید، از طریق همین انوار و در بستر همین توجّه عقلانی، معرفت خود را نصیب شخص می فرماید که در این صورت، این ها آیه معرفت الهی خواهند شد.

تا این جا آیتیّت این دو نور با آیتیّت مخلوقات ظلمانیّ الذّات تفاوتی نمی کند و در همه آن ها همین بیان جاری است.

وجه دیگری از آیتیّت نور علم و نور عقل

امّا وجه دیگری از آیتیّت قابل توجّه است که خداوند در این دو نور مخلوق خود قرار داده که در عموم دیگر مخلوقات نیست. با ذکر مثالی این وجه از آیتیّت را توضیح می دهیم.

خدای متعال ما انسان ها را مختار آفریده است. وجدان اختیار در ما، قبول حریّت و کمال اختیار را برای خداوند امکان پذیر می سازد. اگر ما مختار خلق نشده بودیم، فرض موجودی که مجبور نباشد، برایمان غیرممکن بود. اختیار چیزی نیست که با فرض و تصوّر ذهنی بتوان به آن رسید. اگر کسی درک وجدانی از اختیار نداشته باشد، فرض آن هم برایش شدنی نیست. پس ما می توانیم مختار بودن خود را آیه و نشانه برای حریّت و اختیار حقّ متعال بدانیم؛ البتّه بدون آن که هیچ تشبیهی بین اختیار ما و اختیار خدا لازم آید.

این نکته بسیار مهمّ است که لازمه این گونه آیتیّت، تشبیه ذوالآیه به آیه نیست. این دو فقط در یک مفهوم تنزیهی صرف با هم اشتراک دارند که این هم منشأ تشبیه نمی شود. آن مفهوم تنزیهی، «مجبور نبودن» است. همین که ما خود را مجبور نمی یابیم، راه اقرار و اعتراف به مجبور نبودن خدای متعال را برای ما هموار می سازد. البتّه ما از حریّت و اختیار خدا، چیزی بیش از این که ذات مقدّسش مجبور نیست، نمی فهمیم.

با این ترتیب، هم آیتیّت ما برای حریّت خداوند اثبات می شود و هم میان این دو

سنخیّت و مشابهتی لازم نمی آیـد. در مورد نور علم و عقل نیز همین معنا از آیتیّت قابل بیان است. خداونـد در این دو مخلوق نوری خود، ویژگی هایی قرار داده که شـناخت آن ها، قبول ویژگی هایی را که در معرفت خداست، راحت تر می کند؛ بدون آن که تشبیهی بین آن ها و خداوند لازم آید.

دوازده وجه آیتیّت برای نور علم و عقل

اشاره

ما این ویژگی ها را در این فصل برمی شـماریم تا روشن شود که چگونه توجّه به آن ها، در پذیرش خصوصـیّات معرفت خدا، به ما کمک می نماید.(۱)

۱- فطری بودن معرفت

معرفت نور علم و عقـل، فطری همه انسـان هـاست. به این معنا که نیاز به تعلّم نـدارد؛ همان طور که معرفت خداونـد تعلّم نمی خواهـد و در نهاد همه مخلوقات قرار داده شده است. هرکس هرچه را که می بیند، می شـنود، می چشد، می بوید و ...، به نور علم می فهمد. نور علم مانند آبی است که انسان ها هم چون ماهی در آن شنا می کنند. همه ادراکات انسان از ابتدای کودکی به نور علم محقّق می شود و بـدون آن، هیچ فهمی شـکل نمی گیرد. از سنّ بلوغ عقلی (به طور معمول بین شـش تا هفت سال قمری) درك و فهم عقلانی در انسان ها شکل می گیرد که این هم بدون تعلّم حاصل می شود و به این معنا فطری است.

وجود این پایه فطری در ما انسان ها، قبول این را که معرفت خـدا نیاز به تعلیم و تعلّم ندارد، فراهم می سازد و اعتراف به آن را آسان تر می کند.

۲- بدیهی بودن معرفت

وجود نور علم و عقل بسیار بسیار روشن و غیرقابل انکار است؛ همان طور کهد.

۱- عصاره و فشـرده اهمّ این ویژگی ها در دفتر دوم کتاب توحید، بخش۱، فصل۳ آمده است. این جا تفصیل و مشروح آن ها را ذکر خواهیم کرد.

وجود خداوند را بدیهی و بی نیاز از اثبات می دانیم. نور علم و عقل آن قدر روشن و ظاهر هستند که به خاطر ظهورشان، دیده نمی شوند. در مقام تمثیل، کسی که عینکی به چشمانش زده است، همه چیزها را با عینك می بیند؛ به طوری که اگر عینك نداشت، هیچ چیز را نمی دید. چنین کسی نیاز به اثبات عینکش ندارد؛ کافی است توجّه کند که «به» چه چیز دارد دیدنی ها را می بیند. نور عقل هم همین گونه است.

این ویژگی به روشنی در مورد وجود خدای متعال هم وجود دارد. او آن قدر بدیهی است که واقعاً خودش نیاز به اثبات ندارد. همه آیات و نشانه های الهی نقش مذکّر بودن را ایفا می کنند؛ نه این که خداوند به ذات خودش آشکار نباشد و این آیات بخواهند او را ظاهر نمایند. در فصل قبلی، این مطلب توضیح داده شد که آیات تکوینی خداوند، مُظهِر و معرِّف او نیستند؛ بلکه معرّف او، فقط و فقط ذات مقدّس خود اوست. پس او خودش از هر ظاهری ظاهرتر است؛ امّا البتّه خداوند در ظاهر بودنش هم شبیه به هیچ ظاهری نیست (نفی تشبیه).

به هر حال، اقرار و اعتراف به این که وجود نور علم و عقل بدیهی است و نیاز به اثبات ندارند، قبول همین خصوصیّت را در مورد خدای متعال ساده تر می سازد.

۳- مغفول واقع شدن

با وجود این که نور علم و عقل بسیار روشن هستند، امّا مغفول واقع می شوند. خدای متعال هم با این که از هر ظاهری ظاهرتر است، مورد غفلت قرار می گیرد. اگر کسی بگوید: «چه طور امکان دارد که چیزی با وجود بدیهی بودنش، مغفول بماند؟» در پاسخ، نور علم و عقل را مثال می زنیم؛ چرا که حقیقتاً در عالم مخلوقات هیچ چیز روشن تر از آن ها - که ظاهر به ذات خود و مُظهِر غیر خود باشند - نداریم. با این وجود می بینیم که این دو نور چنان مورد غفلت قرار می گیرند که گاهی به راحتی نمی توان افراد را متذکّر به وجود آن ها کرد. شاهد این ادّعا، تئوری های فراوانی است که در کتاب های اصلی فلسفی در بحث علم مطرح شده است.

تئوری هایی از قبیل «علم حصولی» و «علم حضوری» که در منطق و فلسفه

متداول، شـهرت زیادی یافته اند، برای توضیح و تفسیر نور علم طرح شده اند؛ در حالی که این نور بدیهی تر و شناخته شده تر از این است که نیاز به این گونه تئوری ها داشته باشـد. خلاصه این که می توان پـذیرفت که چیزی با وجود روشـنی و بداهت آشکار، مغفول بماند. بنابراین، تصدیق این امر در مورد خدای متعال مشکل نیست.

۴– روی آوردن بشر به توصیف فکری

غفلت از نور علم و عقل تا آن جا شـدّت می گیرد که بشـر درس خوانده، برای اثبات آن به مفاهیم و تصوّرات ذهنی روی می آورد. در مورد خداونـد هم دقیقـاً همین اتّفـاق افتـاده است. تعاریف و تئوری های ذهنی همگی برای اثبات «علم» مطرح شـده انـد؛ در حـالی که روشن است که هر مفهومی از یـک شـیء، خودش به سـبب نور علم معلوم و مفهوم می شود. مفـاهیمی که خودشـان به برکت علم، معلـوم می شونـد، چگونه می تواننـد نور علم را اثبـات نماینـد؟! توجّه شود که مـا در هر فهم و درک ذهنی، بـا نور علم سـر و کار داریم و بـدون آن هیـچ مفهومی که حاکی و کاشف از واقع باشـد، نـداریم. حال چه طور امکان دارد که این مفاهیم، مُظهِر و معرِّف خود علم باشند؟!

متأسّـفانه عین همین ماجرا در مورد خداوند هم پیش آمده است. بسـیاری از متفکّران بشری (که نوعاً مشرب فلسفی داشته اند) خواسـته اند با تصوّرات و مفاهیم ذهنی، هم خدا را تعریف و هم وجودش را اثبات کنند. این در حالی است که وجود خداوند و معرفت او ظاهرتر و بدیهی تر از آن است که این ذهنیّات بخواهند روشـنگری برای او داشته باشند. این غفلت از خداست که کـار بعضـی متفکّران را به این مرحله کشانـده است؛ همـان طـور که غفلت از نور علم و عقـل، کـار را به ارائه تعریف ذهنی و فکری آن رسانده است.

۵– معروفیّت بدون مکشوفیّت

نور علم و عقل مکشوف و معلوم واقع نمی شوند؛ همان طور که خدای متعال بدون این که مکشوف شود، معروف می گردد.

ص: ۹۳

چون هر مکشوفیّت و معلومیّتی به نور علم است، خود این نور محال است که مکشوف و معلوم گردد. البتّه این ها معروف می شونـد، امّـا معروفیّت این هـا به مکشوف شـدنشان نیست. چیزی که ظـاهر به ذات خود و مُظهِر غیر خود است، محـال است که «مُظهِر» شود. به طور کلّی مخلوقات نوریّ الذّات مانند ظلمانیّ الذّات ها، مکشوف نمی گردند.

بنـابراین، امکـان دارد که چیزی بـدون این که ذاتش مکشوف شود، شـناخته شود. پس اقرار و اعتراف به این ویژ گی در مورد شناخت خداوند، ساده تر می شود.

۶– معروفیّت به خود، نه غیر خود

نور علم و عقل به خودشان شناخته می شوند؛ همان طور که خدای متعال به خودش معروف می گردد (معرفه الله بالله).

چیزی که ذاتش عین ظهور و روشنایی باشد و به خودش آشکار باشد، معرفتش واسطه نمی خواهد؛ بلکه تنها راه شناختش این است که به خودش شـناخته شود. مشـکلاتی که نوعاً برای انسان ها در شـناخت این دو نور پیش آمده و می آید، به خاطر این است که می خواهنـد چیزی را که به خـودش آشـکار است، بـا چیز دیگر ببیننـد. همین کـار آن هـا را در شـناخت این انوار به انحراف می کشاند. مانند این است که کسـی بخواهد نور خورشـید را با چراغ قوّه ببیند! یا بهتر بگوییم: با چیزی که خودش به سبب نور خورشید روشن است. بنابراین، در مخلوقات موجودی که به خودش شناخته شود (نه به غیر خود) یافت می شود. این امر سبب می شود که معرفت خداوند به خودش مورد انکار واقع نشود.

۷– توصیف ناپذیری

نور علم و عقـل قابل توصـیف نیسـتند و هر کس بخواهـد توصـیفشان کنـد، از شـناخت آن ها به گمراهی می افتـد. عین همین ویژ گی در مورد خدای متعال وجود دارد. خداوند هم غیر قابل توصیف است و هر کس در این مسیر قرار بگیرد، در شناخت او به گمراهی

افتاده است.

منظور از توصیف در این جا توصیف فکری و مفهومی است. همان طور که در عنوان چهارم اشاره شد، همه مفاهیم به واسطه نور علم، مفهوم و درک می شوند. بنابراین، روشن است که هیچ توصیف فکری نمی تواند نور علم را تعریف کند. همین که کسی برای شناخت نور علم و عقل سراغ توصیفات فکری برود، نشان از انحراف او دارد؛ مانند این است که کسی با آهن رُبا بخواهد یک چوب را تشخیص دهد. اگر ما ببینیم کسی آهن ربایی به دست گرفته و می خواهد با آن چوب را تشخیص دهد، می فهمیم که اصلاً راه را اشتباه می رود. وسیله ای که او در اختیار دارد به درد آن چه دنبال آن است، نمی خورد. بنابراین، هرچه بگوید، اشتباه است. اگر به کمک آهن ربا بگوید: این جا چوب هست، باور نمی کنیم و اگر هم بگوید: چوب نیست، باز هم باور نمی کنیم. چون وسیله او، وسیله نامناسبی است. اگر چوب در جایی باشد، با آهن ربا قابل کشف نیست و اگر هم نباشد، باز هم آهن ربا در آن جا کارآیی ندارد.

به همین ترتیب اگر کسی برای شناخت نور علم و عقل از راه توصیف فکری و مفهومی وارد شود، از همان ابتدا می دانیم که راه را اشتباه گرفته و هرچه بگوید، اشتباه است. اصولاً پیش از آن که توصیفات او را ببینیم و بشنویم، می گوییم: اشتباه می گوید. چرا؟ چون اگر نور علم و عقل قابل شناخته شدن باشند، قطعاً از طریق مفاهیم و توصیفات فکری امکان پذیر نیست؛ این راه به این هدف منتهی نمی شود. اگر کسی بخواهد معرفتی به این دو نور پیدا کند، باید اصولاً راهش را تغییر دهد.

در مورد معرفت خدای متعال هم دقیقاً همین مسأله وجود دارد. اگر کسی برای معرفت یا در مقام معرّفی خداوند شروع به ارائه توصیفات فکری و مفهومی کرد، پیش از این که به توصیفاتش گوش فرادهیم، می گوییم: هرچه می گوید اشتباه است! چون این راهی که او می رود به آن نتیجه ای که او می خواهد، نمی رسد و این مطلوب در این مسیر یافت نمی شود. بنابراین، توصیف ناپذیر بودن نور علم و عقل، آیتی برای توصیف ناپذیری خدای متعال است و اقرار به این ویژگی را در مورد خداوند ساده تر می سازد.

ص: ۹۵

۸- مستوریّت ذاتی و آشکار بودن به نشانه ها

نور علم و عقل «ظاهرٌ بشواهد و مستورٌ بذاته» هستند و خدای متعال هم همین طور است. این ویژگی با تعبیری که ذکر شد، در فرمایش امام صادق علیه السلام به مفضّل در وصف «نور عقل» آمده است.(۱) ایشان، بودن این ویژگی را به عنوان شاهدی که از آن در معرفت خدای متعال بهره جسته اند، مطرح کرده اند. در مورد خداوند ادّعای ما- به پیروی از مکتب معارف اهل بیت علیهم السلام- این است که ذاتش به هیچ وجه از مستوریّت خارج نمی شود؛ امّا در عین حال با نظر به آیات و نشانه ها، ظاهر و آشکار است.

اگر برای این ویژگی، نمونه ای در عالم خلقت وجود داشته باشد، تصدیق آن را در مورد خداوند آسان تر می کند. خوشبختانه در مورد نور علم و عقل چنین خصوصیّتی وجود دارد. بنابراین، می تواند شاهدی برای اقرار آن در مورد خداوند باشد.

ما وقتی نظر به معلومات و معقولات (از قبیل قُبح ظلم) می کنیم، با نظر به آن ها، نور علم و عقل را ظاهر و آشکار می یابیم (ظاهرٌ بشواهد)؛ امّا در همان حال می یابیم که ذات نور علم و عقل برای ما به هیچ وجه مکشوف نمی شوند (مستورٌ بذاته).

ذات خداوند متعال مانند هیچ موجود دیگری نیست؛ خداوند به هیچ وجه با هیچ ابزاری از مستوریّت خارج نمی شود. لذا در مورد ذات مقدّس پروردگار هیچ گونه سخنی با هیچ تعبیری نمی توان گفت. نور علم و عقل چنین نیستند. همین که ما آن ها را مخلوق، حادث و غیر مختار می دانیم، نشانه مصنوعیّتشان است و همین ویژگی ها ذاتی آن هاست. به همین اندازه ذوات آن ها برای ما از مستوریّت مطلق خارج می شوند. پس مستوریّت ذاتی مورد بحث در مورد خدا، با نور علم و عقل یکی نیست و نباید هم یکی باشد. قطعاً هیچ مخلوقی نمی تواند همانند خالق متعال باشد. مستوریّت خداوند، مطلق و من جمیع الجهات است؛ ولی مستوریّت ذاتی نور علم و عقل از بعضی جهات است، نه همه جهات.م.

۱- بحارالانوار ۱۴۹/۳. توضیح این فرمایش را بنگرید در: کتاب عقل، دفتر اوّل، بخش دوم، فصل سوم.

۹– دلیل بودن نشانه ها

معلومات و معقولات، دلیل نور علم و عقل هستند؛ همان طور که آیات الهی دلیل و نشانه او قرار داده شده اند. «شواهد»ی که در عنوان قبلی گفتیم، دلیل و نشانه نور علم و عقل هستند و «به» آن ها، این انوار را می شناسیم. مخلوقات خدا هم دلیل و نشانه وجود خدا هستند که خدا «به» آن ها شناخته می شود. پس وجود نشانه هایی برای این دو نور، پذیرفتن دلیل و نشانه برای خداوند را راحت تر می کند.

۱۰– دلیلیّت دلیل به مدلولٌ علیه

دلیل بودن معلومات و معقولات به خود علم و عقل است؛ همان طور که دلیل شدن آیات الهی به خود خداست. معلومات و معقولات، ماهیّاتی هستند که به نور علم و عقل مکشوف می شوند. مثلًا ما خود را که می شناسیم، به نور علم می شناسیم. پس «خود» ما یکی از معلومات ماست. هم چنین حسن و قبح های ذاتی از قبیل حُسن عدل و قبح ظلم، مثال هایی از معقولات ما هستند. این ماهیّات از ذات خودشان هیچ ندارند. بنابراین هم مکشوف شدنشان و هم آیه و نشانه شدنشان برای نور علم و عقل، به خودشان نیست. نشانه شدن این ماهیّات برای نور علم و عقل، به خود این انوار است. همان نوری که این ها را کشف کرده، این ها را نشانه هم می کند.

خلاصه این که: دلیل نور علم، به خود آن دلیل شده و دلیل نور عقل، به خود آن دلیل شده است. بنابراین، نمونه ای در عالم خلقت یافت می شود که چیزی دلیل و نشانه چیز دیگر باشد؛ امّا در عین حال دلیل بودن این نشانه به خود مدلولٌ علیه باشد. مشاهده این نمونه در مخلوقات، وجود چنین ویژگی ای را در رابطه دلایل و نشانه های خداوند با خود او، قابل قبول تر می کند. پس این ویژگی می تواند یکی دیگر از آیات و نشانه های الهی باشد.

۱۱– غیریّت دلیل با مدلولٌ علیه

غیریّت نور علم با معلومات و نور عقل با معقولات، حقیقی و واقعی است، نه اعتباری و موهوم؛ همان طور که غیریّت خدا با مخلوقات واقعی است. با وجود این که

معلومات، نشانه و دلیل نور علم و معقولات، نشانه و دلیل نور عقل انـد، امّا حقیقتاً این نشانه ها با صاحب نشانه مغایرت دارنـد. معلومات و معقولات آیه نور علم و عقل هستند؛ ولی این آیات با ذوالآیه مغایرت واقعی دارند. پس اگر کسی بگوید: چه طور می شود که آیات و نشانه هایی که مغایر با خـدا هسـتند آیه او باشـند، بلکه باید آیه و ذوالآیه در واقع یکی باشـند و غیریّتشان موهوم باشـد (آن چنـان که عرفـای وحـدت وجودی می گوینـد)، پاسـخ می دهیم: همان طور که آیات و نشانه های علم، غیر خود علم و آیات عقل، غیر خود عقل هسـتند. پس دیدن این دو ویژگی در مورد نور علم و عقل، مسیر اعتقاد به همین ویژگی را در مورد آیات خدای متعال، هموارتر می گرداند.

۱۲– تباین میان دلیل و مدلولٌ علیه

میان نشانه های علم و عقل و خود آن ها تباین است، نه سـنخیّت. میان نشانه های خدا با خدا هم تباین است، نه سنخیّت. همان طور که گفتیم، معلومات و معقولات ماهیّاتی هسـتند ظلمانیّ الذّات؛ در حالی که خود نور علم و عقل، مخلوقاتی نوریّ الذّات می باشـند. دو مخلوق ظلمـانی و نوری– هرچنـد که در مخلوق بودن مشترک هسـتند– ذاتاً با یکـدیگر تباین دارنـد و سـنخیّت ندارنـد. پس می تـوان چیزی را شاهـد و دلیـل و آیه برای چیز دیگری مبـاین بـا خودش دانست. لـذا قبول این مطلب در مورد خداونـد مشـکل نیست که آیـات و نشانه های او با خود او سـنخیّت نداشـته باشـند. بنابراین، ادّعای فیلسوفان صـدرایی که آیه بودن چیزی را برای چیز دیگری مباین با خودش محال می دانند، مورد نقض روشن و وجدانی دارد.

این دوازده ویژگی نور علم و عقل را– با توضیحاتی که در مورد هرکـدام گفتیم– می توانیم آیه و نشانه خداوند بدانیم؛ امّا با وجود همه این مشترکاتی که در توضیـح آیتیّت این دو نور نسـبت به خدای متعال برشـمردیم، هیچ شباهت و سنخیّتی میان آن هـا بـا خود خـدا وجود نـدارد. مـا در فصـل سوم که رابطه ذاتی و ضـروری داشـتن آیـات مخلوقی را بـا ذوالآیه خود بحث می کردیم، به وجود چنین رابطه ای میـان آیـات و نشانه های عقل با خود آن اشاره کردیم و گفتیم که خـدا با آیات و نشانه های خودش

چنین رابطه ای نـدارد. همین نکته، عـدم شـباهت و سـنخیّت میان این دو نور را با خـدای آن ها ثابت و روشن می کند. این ها هیچ کدام آیتیّت ذاتی و ضروری نسبت به خداوند ندارند و همه آن ویژگی ها که برشمردیم، به خواست و اراده خود خدا در آن ها قرار داده شده است؛ نه این که ضرورتاً چنین شده باشد.

قدوسیّت نور علم و نور عقل

اگر بخواهیم چکیـده و عصاره ای از آیتیّت نور علم و عقل برای پروردگار متعال بیان کنیم، می توانیم بگوییم که خداوند این دو نور مقدّس را نشانه و علامت برای تقدّس ذات مقدّس خود قرار داده است. این تقدّس در سه رتبه است:

رتبه اوّل: نور علم و عقل از این که با مفاهیم و تصوّرات ذهنی شناخته شوند، تقدّس دارند.

در درجه بالاتر: از این که به نور علم و نور عقل معروف شوند، مقدّس هستند.

و در رتبه سوم از معروفیّت به ذات خود، تقدّس دارند. این بالاترین درجه تقدّس است که در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

كُلُّ مَعروفٍ بِنَفسِهِ مَصنُوعٌ.(۱)

هر چیز که به ذات شناخته شود، مصنوع است.

نور علم و عقل- چنان که در ویژگی هشـتم آن ها بیان شد - به ذات خودشان مسـتورند و به واسطه شواهد و نشانه ها، ظاهر و آشکار می گردند. ماهیّات ظلمانیّ الذّات به ذات خودشان شناخته می شوند که همین نشانه مصنوعیّت آن هاست.

البتّه از این فرمایش حضرت برنمی آید که: «هرچه به ذاتش شناخته نشود، مصنوع نیست.»(۲) بر این اساس نمی توان گفت که چون نور علم و عقل به ذاتشان شناخته.

ص: ۹۹

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۱۸۶، ۲۷۲.

۲- بـا فرض این که: «چیزی که به ذاتش شـناخته شود=P» و «چیزی که مصـنوع باشد =Q»، در واقع گزاره «P=>Q» با گزاره «P=>~Q~» هم ارز نمی باشـد. این دو جمله مسـتقلّ از یکدیگرند و فرمایش امیرالمؤمنین علیه السـلام منطبق بر گزاره اوّلی است، نه دومی. از جمله اوّل، جمله دوم را نمی توان نتیجه گرفت.

نمی شوند، پس مصنوع نیستند. این دو نور مقدّس با این که مستوریّت ذاتی دارند، امّا حادث، مخلوق و مصنوع اند. ما در توضیح همین ویژگی انوار (مستوریّت ذاتی) گفتیم که این امر درجه بردار است؛ نور علم و عقل درجه ای از آن را دارند؛ امّا از همه جهات چنین نیستند. تنها خالق یکتاست که از هر جهت مستوریّت ذاتی دارد؛ به خصوص از این جهت که نشانه و آیات او، هیچ ارتباط ذاتی و ضروری با او ندارند؛ در حالی که نشانه های علم و عقل چنین نیستند.

معرفت صفت خدا قبل از عین او

اکنون با این توضیحات می توانیم برای جمله ای از فرمایش امام صادق علیه السلام که در فصل گذشته نقل کردیم، معنایی جدید مطرح کنیم. جمله این بود: «مَعرِفَه صِفَهِ الغائِبِ قَبلَ عَینِه».

گفتیم که اگر کلمه «الغائب» در این عبارت بر خدای متعال اطلاق شده و مقصود، غیبت ذات مقدّسش از علم و عقل و فهم مخلوقات باشد، آن گاه می توانیم معرفت صفت او را قبل از عین او بدانیم. چگونه؟

در این صورت اگر منظور از صفت را نور علم و عقل بدانیم - که نشانه قدّوسیّت خالقشان هستند- آن گاه می توانیم معرفت به این انوار را قبل از معرفت به خود خدا بدانیم؛ چون معرفت به این دو نور مقدّس، زمینه و مقدّمه ای برای معرفت به قدوسیّت ربّ و صاحب اختیار این دو نور می شود. در واقع با تصدیق و اعتراف به قدوسیّت این دو نور- در سه رتبه ای که بیان شد- راه برای پذیرش و اقرار به قدوسیّت خدای این انوار فراهم می شود. به یک معنا می توان گفت که از طریق قدوسیّت نور علم به قدوسیّت حقّ متعال می رسیم. پس معرفت این نور، نوعی تقدّم بر معرفت خداوند دارد.

ص: ۱۰۰

قدّوس قدّوس بودن خدای متعال

البتّه باز هم تذکّر می دهیم که قدوسیّت پروردگار عالم با قدوسیّت هیچ مخلوقی سنخیّت ندارد؛ بلکه صرفاً از همان بابی که گفتیم وجدان اختیار و حریّت در ما، راه را برای قبول حریّت خداوند هموار می کند. معرفت به قدوسیّت نور علم، امکان اعتراف به قدوسیّت حقّ متعال را به راحتی فراهم می کند. امّا أینَ التُّراب و ربّ الأرباب؟! خاك كجا و ربّ الارباب كجا؟!

خداوند از این که قدوسیّتش شبیه به قدوسیّت این انوار مربوب و مخلوق باشد، قدّوس است؛ یعنی اگر نور علم و نور عقل قدّوس هستند، خدای آن ها قدّوس قدّوس است و از شباهت با آن ها حتّی در قدوسیّتش، مقدّس است (دقّت شود).

در دعاهای مأثور از پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم به این عبارت برمی خوریم:

اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ... بالاسم القدّوسِ القدیمِ المتقدّمِ... .(۱)

خدایا! از تو درخواست می کنم... به آن اسم قدّوس قدیم و متقدّم.

هیچ بعید نیست که این «اسم قدّوس» اشاره به انوار مقدّسه ای باشد که محلّ بحث ما هستند. صفت قدیم و متقدّم برای اسم خدا، ربطی به معنای قدیم بودن که به ذات الهی نسبت می دهیم، ندارد. قدمت این اسم می تواند نسبی و در مقایسه با برخی دیگر از مخلوقات الهی باشد؛ نه مطلق که خاصّ خدای غیر حادث است.

نتیجه این که هر چند علم و عقل آیه و نشانه قدوسیّت پروردگارند، امّا خالق آن ها در قدوسیّتش هم قدّوس است.

در احادیث تعبیر «قدّوسٌ قدّوس» به طور مکرّر درباره خداوند- و فقط درباره او- به کار رفته است.(۲) از این بالاتر، برای این که پس از دو رتبه قدوسیّت، هیچ شائبه ای از تشبیه باقی نماند، امام صادق علیه السلام خداوند را قدّوسٌ قدّوس خوانده اند.(۳).۴

۱- مهج الدّعوات/۸۵.
۲- به عنوان نمونه بنگرید در: جمال الاسبوع/۷۶؛ مهج الدّعوات/۱۶.
۳- مصباح کفعمی/۱۵۴.

دعای شریف پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم در شب قدر

و بالا‌تر از همه این ها، دعای مختصری است از رسول گرامی اسلام صلّی الله علیه و آله و سلّم که در شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان خوانده می شود.

سُبّوحٌ قدّوسٌ ربُّ الملائکهِ والرّوحِ.

منزّه و پاکیزه است پروردگار فرشتگان و روح.

سُبّوحٌ قدّوسٌ ربُّ الرُّوحِ والعرشِ.

منزّه و پاکیزه است پروردگار روح و عرش.

سُبّوحٌ قدّوسٌ ربُّ السَّماواتِ والأرضینَ.

منزّه و پاکیزه است پروردگار آسمان ها و زمین ها.

سُبّوحٌ قدّوسٌ ربُّ البِحارِ والجِبالِ.

منزّه و پاکیزه است پروردگار دریاها و کوه ها.

سُبّوحٌ قدّوسٌ یُسَبِّحُ له الحیتانُ و الهَوامُّ و السِّباعُ فی الآکام.

منزّه و پاکیزه است. ماهی ها و جانوران زمین و درندگان در جنگل ها او را تسبیح می کنند.

سُبّوحٌ قدّوسٌ سَبَّحَت له الملائکَهُ المُقرَّبُونَ.

منزّه و پاکیزه است. فرشتگان مقرّب او را تسبیح کرده اند.

سُبّوحٌ قدّوسٌ عَلا فَقَهَرَ و خَلَقَ فَقَدَّرَ.

منزّه و پاکیزه است. بلند مرتبه است، پس قاهر می باشد؛ و خلق کرده. پس تقدیر کرده است.

سُبّوحٌ سُبّوحٌ سُبّوحٌ سُبّوحٌ سُبّوحٌ سُبّوحٌ سُبّوحٌ

قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ.(۱)۸.

ص: ۱۰۲

١- اقبال الاعمال/٢٠٨.

این الفاظ تکرارهای بی محتوا و بی غرض نیست؛ اسراری دارد که برای عموم نفرموده اند. خواصّ اصحاب ائمّه علیهم السلام برخی از این اسرار را به تعلیم آن بزرگواران می دانستند. ما اگر در حدّ فهم قاصر خودمان قدوسیّت خداوند متعال را در قدوسیّتش درک کنیم، باید او را شکر نماییم و بخواهیم درجات بالاتر معرفت را روزی ما فرمایند؛ إن شاءالله.

وساطت نور علم در معرفت و توحید خداوند

اکنون در پایان این فصل با توضیحاتی که درباره آیتیت نور علم و عقل بیان شد، به دو حدیث شریف از امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می کنیم که معنای آن ها در پرتو مطالب گفته شده، روشن می شود. می فرمایند:

بِالعِلمِ یُعرَفُ اللهُ و یُوَحَّد.(۱)

به واسطه علم، معرفت خدا و توحید او حاصل می شود.

در این حدیث شریف دو احتمال در معنای معرفت خداوند وجود دارد:

احتمال اوّل (که از بحث معرفت بالآیه خارج است) این است که مقصود از معرفت خدا، اقرار و اعتراف عقلانی به او باشد. «اقرار» یکی از معانی لغوی معرفت است که ضدّ آن «انکار» می باشد.(۲) پس از حصول معرفت که صنع خداست، اقرار و اعتراف به آن، صنع عاقل مختار است که به نور عقل حاصل شدنی است. بنابراین، اقرار و پذیرش معرفت خدا هم به نور عقل (که در حقیقتش با نور علم یکی است) می باشد.

امّا احتمال دوم (که به بحث فعلی ما، یعنی معرفت بالآیه مربوط می شود) این است که مراد از معرفت، حصول و تحقّق معرفت خدا باشد که صنع خود اوست. در این صورت، می توانیم نور علم را واسطه معرفت بالآیه خداوند بدانیم. نکته لطیف بحث این است که هر آیه ای به واسطه نور علم، آیه معرفت خدا می شود. بنابراینم.

۱- بحارالانوار ۱۶۶/۱، ح۷ به نقل از امالی صدوق.

۲- در این باره در دفتر دوم کتاب توحید، بخش اوّل، فصل اوّل سخن گفته ایم.

هیچ معرفت بالآیه ای بدون وساطت نور علم محقّق نمی شود. البتّه توجّه داریم که نور عقل هم حالت و نوع خاصّی از نور علم است و این دو نور در حقیقت بـا هم تفـاوتی ندارنـد. پس اگر آیه خـدا به نور عقل هم باشـد، می توان گفت که معرفت او به واسطه نور علم محقّق شده است. این مربوط به هر آیه ای از آیات خداست.

امّا نکته لطیـف تر حـدیث شـریف، به آیـتیّت خـود نـور علم برای معرفت خداونـد مربـوط می شود. همـان طور که گـذشت، قدوسیّت نور علم، آیه قدوسیّت خداوند می شود. پس می توان گفت که به واسطه و به آیتیّت نور علم، معرفت به قدوسیّت و توحید خدای متعال حاصل می شود.

معرفت نور علم: دین و بندگی خدا

حدیث دوم مولا علیه السلام خطاب به کمیل بن زیاد نخعی است که فرمودند:

مَعرِفَهُ العِلمِ دینٌ یُدانُ بِه.(۱)

معرفت علم، دینی است که دینداری و بندگی به واسطه آن صورت می پذیرد.

«دانَ بِکـذا» یعنی آن را دین دانست و به سـبب آن بنـد گی کرد.(۲) با معرفت نور علم، معرفت صـحیح به خداونـد حاصل می شود که رأس دینداری است و هر عبادتی به سبب آن عبادت می شود. معرفت به قدوسیّت نور علم، واسطه و طریقی می شود برای معرفت به قدّوسٌ قدّوس بودن خدای متعال و اعتراف به قدوسیّت او را هموار می سازد. پس می توان گفت که همه دین و عبودیّت (که رأس آن خداشناسی است)، به نور علم حاصل می شود.۷)

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، حکمت ۱۴۷، ۴۹۶.

۲- دانَ بکذا: اتَّخذَه دیناً و تَعَبَّدَ بِه. (المعجم الوسیط/۳۰۷)

فصل ۶: آیتیّت قرآن و اهل بیت علیهم السلام

اشاره

در بحث آیتیت آیات تکوینی، قرآن و اهل بیت علیهم السلام جایگاه ویژه ای دارند که در این فصل به توضیح آیتیّت آن ها برای خدا می پردازیم.

آیتیّت قرآن کریم به تعابیر مختلفی مطرح شده و اوّلین تعبیر، خود «آیات» است. قرآن در چند جا این گونه فرموده است:

(تِلکَ آیاتُ اللهِ نَتلوها علیکَ بالحَقِّ)(۱)

این ها آیات خدا هستند [که] آن ها را به حق بر تو می خوانیم.

تجلّی خداوند در کلامش

در یکی از فرمایش های امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قرآن، تعبیر «تجلّی خداوند» به کار رفته است:

فَتَجلّی لَهُم سُبحانَه فی کتابِهِ مِن غَیرِ أن یَکُونُوا رَأَوهُ فأراهُم حِلمَه کَیفَ حَلُمَ و أراهُم عَفوَه کیفَ عَفا و أراهُم قُدرَتَه کیف قَدَرَ و خَوَّفَهم مِن سَطوَتِه و کیفَ خَلَقَ ما خَلَقَ مِن الآیاتِ... .(۲)۶.

ص: ۱۰۵

۱- بقره/۲۵۲؛ آل عمران/۱۰۸؛ جاثیه/۶.

۲- الکافی ۳۸۷/۸، ح۵۸۶.

خدای سبحان برای بندگان در کتابش تجلّی فرموده، بدون این که او را دیده باشند. پس به آن ها حلم خود را نمایانده که چگونه حلم ورزیده و عفو خود را نشان داده که چگونه عفو فرموده و قدرتش را به ایشان نشان داده که چگونه قدرت داشته و آن ها را از عظمت و شکوه خود ترسانده و این که چگونه آیات و نشانه ها را خلق کرده است.

همین تعبیر «تجلّی» در کلامی از امام صادق علیه السلام نیز آمده است که فرمود:

لَقَد تَجَلَّی اللهُ لِخَلقِهِ فی کَلامِهِ و لکنَّهُم لا یُبصِرُونَ.(۱)

هر آینه خداوند در کلام خود برای خلقش تجلّی فرموده؛ امّا ایشان نمی بینند.

صفت خدا بودن قرآن

علاوه بر این ها، امیرالمؤمنین علیه السلام در فرمایشی قرآن را «صفت خدا» نامیده اند:

... کَما لَیسَ شَیءٌ مِن خَلقِهِ یُشبِهُهُ، کذلِکَ لایُشبِهُ فِعلُهُ تَبارَکَ وَ تَعالی شَیئاً مِن أفعالِ البَشَرِ، وَلا یُشبِهُ شَیءٌ مِن کَلامِهِ کَلامَ البَشَرِ، فَکَلامُ اللهِ تَبارَکَ وَ تَعالی صِفَتُهُ وَ کَلامُ البَشَرِ أفعالُهُم.(۲)

... همان طور که هیچ یک از خلق خدا شباهتی با او ندارند، هم چنین فعل او - تبارک و تعالی- به هیچ یک از افعال بشر شباهت ندارد و هیچ کلام او نیز شباهتی با کلام بشر ندارد. کلام خداوند - تبارک و تعالی- صفت اوست و کلام بشر افعال آن هاست.

با الهام از این احادیث شریف در توضیح آیه بودن قرآن کریم، به پنج مطلب توجّه می دهیم:

عدم سنخیّت خدا با کلامش

اوّل این که رابطه کلام خداوند (قرآن کریم) با ذات مقدّسش، شبیه رابطه افعال۵.

۱- بحارالانوار ۱۰۷/۸۹.

۲- التّوحید/۲۶۵، باب۳۶، ح۵.

بشـر با خود او نیست. در فصل اوّل همین بخش توضـیح دادیم که چگونه از افعال بشـری می توان به خصوصیّاتی در فاعل آن افعال پی برد (پی بردن از اثر به مؤثّر)؛ مثلاً چگونه می توان از سـخنان فقهی کسـی به فقاهت گوینـده آن پی برد. همیشه تمام کارهای بشر حکایت کننده از ویژگی خاصّی در فاعل می باشد که منشأ کار او شده است.

امّا خداونـد چون هیـچ سـنخیّتی با هیچ مخلوقی ندارد، افعالش هم هیچ شـباهتی با افعال بشـر ندارد. بنابراین، نمی توان از فعل خـدا به خصوصـیّتی در ذات مقدّس او پی برد که منشأ آن فعل بوده است. اصـلاً با قالب های مفهومی از قبیل علیّت (که رابطه ضرورت و سنخیّت بین علّت و معلول برقرار باشد) نمی توان درباره رابطه خداوند با افعالش سخن گفت.

بر این اساس، قرآن کریم- که می توان آن را فعل خـدای متعال دانست - هیـچ شـباهتی با خود خداوند ندارد. لذا از شـناخت هیچ یک از ویژگی های این کتاب مقدّس نمی توان به خصوصـیّتی در گوینده آن پی برد. امّا در عین حال، امیرالمؤمنین علیه السـلام تصـریح فرموده اند که کلام الهی صفت و نشانه اوست. صفت، نشانگر موصوف است و به همین جهت می توان قرآن کریم را آیه و نشـانه گوینـده اش دانست؛ ولی ماننـد همه آیـات و نشـانه های دیگر خداونـد که سـنخیّت و مشابهتی با ذوالآیه ندارند، این جا هم همین قاعده جاری است و قرآن کریم نشانگر و دلیل خداست؛ بدون آن که میان این نشانه با صاحب نشانه شباهتی وجود داشته باشد.

اوّلین وجه آیتیّت قرآن: معجزه الهی

مطلب دوم: اوّلین وجه آیتیت قرآن نسـبت به پروردگـار، این است که بـا نظر عاقلانـه در آن می فهمیم این کتـاب یـک کتاب بشری نیست و اصولاً بشر قادر به آوردن چنین چیزی نمی باشد. این که قرآن معجزه پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم تلقّی می شود، به همین جهت است که هرکس آن را بشـناسد، به الهی بودن آن پی می برد. امّـا این که کـدام جهت یـا جهـات در این کتاب مقـدّس، الهی بودن آن را ثابت می کند، به بحث نبوّت مربوط می شود و از محلّ بحث فعلی خارج است. ما الهی بودن خود پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم را هم به

همین قرآن می توانیم ثابت نماییم. خلاصه این که قرآن با وجود عدم مشابهت و عدم سنخیّت با فرستنده آن، نشانه و آیه حقّ متعال است و به روشنی دست قدرت الهی را در این معجزه جاویدش نشان می دهد. توجّه و نظر عاقلانه به کمالات قرآن کریم، نیاز آن را به یک نازل کننده غیر شبیه به بشر به وضوح آشکار می سازد.

تذکّر دادن قرآن به آیات تکوینی خدا، وجه دوم آیتیّت

اشاره

مطلب سوم: آیا صرف نظر از جهتی که بیان شد، می توان برای قرآن آیتیتی نسبت به خدای متعال قائل شد؟

همان طور که ملاحظه کردیم، تعبیر «تجلّی» برای خداوند در کلامش به کار رفته است و امیرالمؤمنین علیه السلام مقصود از آن را در سخن خود توضیح فرموده اند. نمونه هایی که ایشان برای تجلّی خدا در قرآن مثال زده اند، عبارت اند از:

۱- حلم و بردباری خود را به بندگان نشان داده که چگونه در مواردی استحقاق عذاب وجود داشته امّا خدا به ایشان مهلت داده است.

۲- عفو و گذشت خود را نشان داده که با وجود قطعیّت عقاب، از آن صرف نظر کرده است.

۳- قدرت لایزال خود را به بندگان نشان داده که بفهمند همه چیز تحت قدرت او بوده و هیچ عجزی در وجودش راه ندارد.

۴- شکوه و عظمت و جلال خود را در مواردی نشان داده است که بندگان خوف از خدا را از دست ندهند.

۵- آیاتی را که خلق فرموده به بندگان نمایانده است که چگونه همه آن ها مخلوق او بوده اند.

این ها پنج نشانه تکوینی خدا هستند که در قرآن کریم مطرح شده اند. با این ترتیب، مراد از تجلّی خداوند در کلامش این است که قرآن بندگان خدا را از طریق توجّه دادن به نشانه هایی از قبیل آن چه گفته شد، متذکّر خدای خودشان می سازد. این تجلّی البتّه به گونه ای نیست که خداوند به چشم بندگانش «رؤیت» شود. این گونه

ص: ۱۰۸

رؤیت به تشبیه و تجسیم خداونـد می انجامد که محال است. البتّه حساب «رؤیت قلبی» خدا که تشبیه نیست، از رؤیت چشـمی جداست.

ما در فصل دوم همین بخش درباره مفهوم ظهور و تجلّی خداونـد سـخن گفتیم و روشن شد که این تعابیر در جایی به کار می رود که بـا اوّلین نگاه عاقلانه می توان به «ظاهر» و «متجلّی» پی برد. نشانه های تکوینی الهی نیز که در قرآن آمـده است، همین گونه اند. با یک توجّه عقلانی و بدون نیاز به هیچ دقّت و تأمّل خاصّی، می توان از این نشانه ها متذکّر خدای متعال گردید.

آیات و نشانه های خدا در قرآن

مطلب چهـارم: علاـوه بر مثـال هـای امیرالمؤمنین علیه السـلام، به موارد متعـدّدی در قرآن کریم برمی خوریم که آیات و نشانه های الهی مطرح شده اند. در سوره های شریف «روم»، «لقمان» و «واقعه» یک سری از آیات و نشانه ها مطرح شده اند:

(و مِن آیاتِهِ أن خَلَقَ لَکُم مِن أنفُسِکُم أزواجاً لِتَسکُنوا إلَیها و جَعَلَ بَینَکُم مَوَدَّةً و رحمةً إنَّ فی ذلک لآیاتٍ لِقَومٍ یَتَفَکَّرونَ).(۱)

و از آیات خدا این است که برای شـما از جنس خودتان همسـرانی آفرید که باعث آرامش روحی و جسـمی شـما باشند و بین شما مودّت و رحمت قرار داد. همانا در این امر، نشانه هایی است برای کسانی که تفکّر می کنند.

(و مِن آیاتِهِ خَلقُ السَّماواتِ و الأرضِ و اختِلافُ ألسِنَتِکُم و ألوانِکُم إنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلعالِمینَ).(۲)

و از آیـات خداونـد خلق آسـمان هـا و زمیـن و اختلاـف زبـان هـا و رنـگ هایتـان است. همانـا در این امر، نشـانه هـایی برای دانشمندان است.

(و مِن آیاتِهِ مَنامُکُم بِاللَّیلِ و النَّهارِ و ابتِغاؤُکُم مِن فَضلِهِ إنَّ فی ذلِکَ۲.

۱- روم/۲۱.

۲- روم/۲۲.

لَآیاتٍ لِقَومٍ یَسمَعُونَ).(۱)

و از آیات خداوند خواب شما در شب و روز است و این که [در روز] از فضلش روزی طلب می کنید. همانا در این امر، نشانه هایی برای شنوایان است.

(و مِن آیـاتِهِ یُریکُمُ الـبَرقَ خَوفاً(۲) و طَمَعاً(۳) و یُنَزِّلُ مِنَ السَّمـاءِ مـاءً فَیُحیی بِهِ الأَرضَ بَعـدَ مَوتِهـا إنَّ فی ذلِکَ لَآیـاتٍ لِقَومٍ یَعقِلُونَ).(۴)

و از آیات خداونـد این است که به شـما برق را نشان می دهـد که گاه شـما را به خوف می اندازد و گاه به طمع. نیز آب را از آسـمان نـازل می کنـد که زمین را بعـد از مرگش، زنـده می کنـد. همانا در این ها نشانه هایی است برای افرادی که تعقّل می کنند.

(أَلَم تَرَ أَنَّ الفُلکَ تَجری فِی البَحرِ بِنِعمَتِ اللهِ لِیُرِیَکُم مِن آیاتِهِ إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبّارٍ شَکُورٍ).(۵)

آیا ندیـده ای که کشتی به سـبب نعمت خـدا در دریا روان می شود تا خدا پاره ای از آیاتش را به شـما بنمایاند؟ به راستی که در این امر نانه هایی برای مردم شکیبا و سپاس گزار است.

(نَحنُ خَلَقناکُم فَلَو لا تُصَدِّقونَ* أَفَرَأَیتُم ما تُمنُونَ* ءَأَنتُم تَخلُقونَهُ أَم نَحنُ الخالِقُونَ).(۶)

ما شما را خلق کردیم؛ پس چرا تصدیق نمی کنید؟! آیا دیدید امناء خودتان را؟ آیا این منی را به این شکل شما خلق می کنید یا ما خالق آنیم؟!

(أَفَرَأَیتُم ما تَحرُثونَ* ءَأَنتُم تَزرَعونَهُ أَم نَحنُ الزّارِعونَ* لَو نَشاءُ۹.

۱- روم/۲۳.

۲- «از روی خوف»، یعنی برق آسمان، انسان را به وحشت و ترس می اندازد.

۳- «از روی طمع»، یعنی باران، انسان را به طمع و حرص می اندازد و سبب ایجاد محصولات بیشتر می شود.

۴- روم/۲۴.

۵- لقمان/۳۱.

۶- واقعه/۵۷-۵۹.

لَجَعَلناهُ حُطاماً، فَظَلتُم تفَکّهونَ).(۱)

آیا می بینید آن چه را که می کارید؟ آیا شما آن را به عمل می آورید یا ما به عمل می آوریم؟! اگر ما می خواستیم، خشکش می کردیم؛ آن وقت حسرت آن را می خوردید.

(أفَرَأیتُم الماءَ الَّذی تَشرَبُونَ* ءَأنتُم أنزَلتُموهُ مِنَ المُزنِ أم نَحنُ المُنزِلونَ* لَو نَشاءُ جَعَلناهُ أُجاجاً فَلَولا تَشکُرونَ* أفَرَأیتُم النّارَ الَّتی تورونَ* ءأنتُم أنشَأتُم شَجَرَتَها أم نَحنُ المُنشِؤُونَ* نَحنُ جَعَلناها تَذکِرَهً و مَتاعاً لِلمُقوینَ* فَسَبِّح بِاسمِ رَبِّکَ العَظیمِ).(۲)

آیا در این آبی که می آشامید دقّت کرده اید؟ آیا شما این آب را از ابر نازل می کنید یا ما نازل کننده آنیم؟! اگر می خواستیم، آن را شور و تلخ قرار می دادیم. پس چرا شکر نمی گزارید؟ آیا دیده اید آتشی را که روشن می کنید؟ آیا درخت آن را شما ایجاد کرده اید یا ما؟! ما آتش را مایه تذکّر و منفعت برای اهل بیابان [= مکان های غیرآباد] قرار دادیم. پس اسم پروردگار بزرگت را تسبیح کن [یا پروردگار بزرگت را به اسمش تسبیح کن].

این ها همه آیات تکوینی خدا هستند. قرآن کریم انسان ها را متذکّر می سازد تا با توجّه عقلانی به این آیات، واسطه اعطای معرفت از جانب خدا به خود شوند. در بسیاری از این آیات، این گونه تعابیر به چشم می خورد:

(إنَّ فی ذلک لَآیاتٍ لِقَومٍ یَتَفَکَّرونَ)؛(۳)

(إنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلعالَمینَ)؛(۴)

(إنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقومٍ یَسمَعُونَ)؛(۵)۳.

۱- واقعه/۶۳-۶۵.

۲- واقعه/۶۸-۷۴.

۳- روم/۲۱.

۴- روم/۲۲.

۵- روم/۲۳.

(إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَومٍ یَعقِلُونَ).(۱)

این ها نشان می دهد که توجّه عقلانی به این پدیده های تکوینی، در این که هرکدام آیه معرفت خدا شوند، مؤثّر است.

اصولاً معرفت بالآیه معرفتی است که توجّه بنده به آیه، شرط تحقّق آن است. این توجّه در مورد آیات تکوینی به این است که بنده توجّه عاقلانه به مصنوعیّت آن ها کند. حال ممکن است از روی اختیار چنین توجّهی نماید یا این که خداوند از سر لطف، توجّه بنده اش را به یکی از آیاتش جلب کند؛ بدون آن که خود بنده از قبل، چنین قصدی داشته باشد. به هر حال، توجّه عاقلانه به مصنوعات الهی شرط تحقّق معرفت بالآیه است.

وجه دوم آیتیت قرآن کریم، متذکّر کردن بندگان خدا به آیات تکوینی اوست تا از این طریق، به معرفت او نایل شوند.

توجّه داریم که این وجه، مبتنی بر وجه اوّل آیتیت قرآن نیست. اگر کسی این کتاب مقدّس را معجزه الهی هم نداند، ممکن است با شنیدن یا خواندن آیات آن متذکّر خدای خود شوند. البتّه ممکن است همین تذکّر، او را به الهی بودن قرآن راهنمایی کند؛ امّا پیش از این تذکّر، لازم نبود که به الهی بودن آن توجّه داشته باشد. پس وجه دوم آیتیت قرآن، مبتنی بر وجه اوّل آن نیست.

آیه تشریعی بودن قرآن، وجه سوم آیتیّت

مطلب پنجم: قرآن کریم معجزه ای از سنخ کلام و لفظ است. این الفاظ الهی علاوه بر این که بندگان را متذکّر آیات تکوینی خدا می کنند، خود نیز می توانند مستقیماً وسیله و واسطه معرفت باشند. منظور از وساطت مستقیم این است که قرآن کریم بیان کننده بسیاری از آیات تشریعی و اسامی لفظی خدای متعال است. خواندن خداوند به این اسماء و آیات تشریعی، خود واسطه معرفت او می باشد (معرفت به۴.

ص: ۱۱۲

۱- روم/۲۴.

واسطه آیه تشریعی).

به بیان دیگر می توان گفت که تلاوت آیات قرآن کریم در متـذکّر کردن بنـدگان به خـدای خودشان هم طریقیّت دارد و هم موضوعیّت. طریقیّت به این است که وسیله ای برای توجّه آنان به آیات تکوینی الهی باشد تا از این طریق، به معرفت خدا نایل شوند (معرفت به واسطه آیه تکوینی) و موضوعیّت به این است که خواندن آیات، مستقیماً (به بدون وساطت توجّه عقلانی به مصنوعیّت آیات تکوینی) واسطه معرفت بنده به خدای خود می شود (معرفت به واسطه آیات تشریعی و لفظی).

به هر حال قرآن کریم را می توان آیه تشریعی و لفظی خداوند هم تلقّی کرد و این وجه سوم آیتیت این کتاب آسمانی است.

آیه بودن اهل بیت علیهم السلام برای خدا

پس از این که آیـتیت قرآن کریم را شـناختیم، اکنـون به بحث دربـاره آیـتیت اهـل بیت علیهم السـلام برای خـدای متعـال می پردازیم. به عنوان مقـدّمه بحث بایـد توجّه کنیم که چهارده معصوم علیهم السـلام مانند سایر مخلوقات ظلمانیّ الذّات، ماهیّاتی هسـتند که به ذات خودشان و از خودشان هیـچ کمالی ندارنـد و همه دارایی شان به خـداست. از این جهت مانند سایر آیات و نشانه های تکوینی الهی هستند.

امّـا از آن جـا که این ذوات مقـدّسه مقـام و جایگـاه ویژه ای در عـالم تکـوین و خلقت داشـته و دارنـد، آیه بودن آن هـا برای خداوند، حالت خاصّ و ویژه ای دارد که به همین جهت مستقّلاً به بحث درباره آن می پردازیم.

اهل بیت علیهم السلام، نیکوترین اسماء خداوند

ابتدا از قرآن کریم الهام می گیریم:

(و لِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعوهُ بِها و ذَرُوا الَّذینَ یُلحِدونَ فی أسمائِهِ سَیُجزَونَ ما کانوا یَعمَلونَ).(۱).

۱- اعراف/۱۸۰.

و خداوند نیکوترین اسماء را دارد؛ پس او را به وواسطه آن ها بخوانید و رها کنید کسانی را که حقّ اسماء را ادا نمی کنند؛ به زودی جزای کارشان را می چشند.

در تفسیر این آیه شریف از حضرت امام صادق علیه السلام چنین وارد شده است:

نَحنُ وَ اللهِ الأسماءُ الحُسنی الَّتی لایَقبَلُ مِنَ العِبادِ عَمَلاً إلّا بِمَعرِفَتِنا.(۱)

قسم به خدا ماییم نیکوترین اسماء که خداوند هیچ عملی را بدون معرفت ما از بندگان نمی پذیرد.

طبق این تفسیر، چهارده معصوم علیهم السلام اسماء خداوند هستند و آن هم نیکوترین آن اسماء. این اسماء، اسم های تکوینی خدای متعال محسوب می شوند که نیکوترین آن ها وجود مقدّس اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام می باشند. برخی دیگر از اسماء حسنای الهی، اسماء لفظی و تشریعی هستند که إنشاء الله در بخش دوم به بیان و توضیح آن ها می پردازیم.

در فصول گذشته کتاب به این حقیقت اشاره کرده ایم که هم در لغت و هم در سخنان اهل بیت علیهم السلام، تعابیر «اسم»، «صفت»، «آیه»، «علامت» و «دلیل»، همه یک معنا دارند و آن «نشانه» است. در احادیث ائمّه علیهم السلام این الفاظ به جای یکدیگر و به صورت مرادف با هم به کار رفته اند. به عنوان نمونه از حضرت باقر علیه السلام چنین نقل شده است:

إنَّ الأسماءَ صِفاتٌ وَصَفَ بِها نَفسَه.(۲)

همانا اسماء [الهی] صفاتی هستند که او خودش را به آن ها وصف کرده است.

با این توجّه، همه مخلوقات تکوینی خداوند را می توان آیات و نشانه های او دانست. امّا این مخلوقات از شرافت یکسان برخوردار نیستند؛ برخی پست تر و برخی دیگر شریف ترند و اشراف و اعلی از همه آن ها، ذوات مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام۳.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّوادر، ح۴.
۲- همان، کتاب التّوحید، باب المعبود، ح۳.

هستند. فعلاً به اسماء غیر شریف خداوند کاری نداریم؛(۱) امّا اگر بخواهیم برخی از اسماء حسن و شریف الهی را معرّفی کنیم، قطعاً انوار مقدّسی چون نور علم و نور عقل از این گونه اسماء الهی به حساب می آیند. ما آیتیّت این دو نور مقدّس را در فصل گذشته توضیح دادیم و روشن شد که قداست این انوار به آن ها شرافت ویژه ای در آیتیّت نسبت به معرفت خداوند می بخشد.

اسماء شریف الهی در دعای سحر

اکنون می خواهیم به برخی دیگر از این اسماء شریف الهی اشاره کنیم که در یکی از ناب ترین دعاهای ائمّه علیهم السلام وارد شده است. این دعا، دعای معروفی است که در سحرهای ماه مبارک رمضان خوانده می شود و ما هرچند که شاید با الفاظ آن انس زیادی داشته باشیم، امّا احتمالاً کم تر به محتوای بلند آن توجّه کرده ایم. اصل این دعا از وجود مقدّس امام باقر علیه السلام است که بعدها به تقاضای «ایّوب بن یقطین» توسّط امام هشتم علیه السلام تصحیح کتبی هم شده است. امام پنجم علیه السلام در بیان فضیلت این دعا فرموده اند:

لَو یَعلَمُ النّاسُ مِن عِظَمِ هذِهِ المَسائِلِ عِندَ اللهِ و سُرعَهِ إجابَتِهِ لِصاحِبِها لَاقتَتَلُوا عَلیهِ وَ لَو بِالسُّیوفِ و اللهُ یَختَصُّ بِرَحمَتِهِ مَن یَشاءُ.

اگر مردم گوشه ای از عظمت این درخواست ها را نزد خداوند و نیز سرعت اجابت آن را برای صاحبش می دانستند، [برای رسیدن به فضیلت آن] حاضر بودند یکدیگر را- ولو با شمشیر- به قتل برسانند و خداوند هرکس را بخواهد مورد رحمت اختصاصی خویش قرار می دهد.

و نیز فرمودند:

لَو حَلَفتُ لَبَررتُ أنَّ اسمَ اللهِ الأعظَمَ قد دَخَلَ فیها، فإذا دَعَوتُم فَاجتَهِدُوا فِی الدُّعاءِ فَإنَّه مِن مَکنُونِ العِلمِ و اکتُمُوهُ إلّا من أهلِهِ و لَیسَ م.

ص: ۱۱۵

۱- ورود در این بحث نیاز به آشنایی با معارف اهل بیت علیهم السلام در بحث خلقت دارد که وارد آن نمی شویم.

مِن أهلِهِ المُنافِقُونَ و المُكذِّبونَ و الجاحِدونَ.(۱)

اگر قسم می خوردم، کار شایسته ای انجام داده بودم که هر آینه اسم اعظم خداونـد در این دعا وارد شده است. پس هنگامی که این اسامی را می خوانیـد، با جدّ و جهد دعا کنید؛ چرا که این دعا جزء علم مکنون [=پوشـیده] است و آن را از غیر اهلش کتمان کنید؛ منافقان و تکذیب کنندگان و منکران اهلیّت آن را ندارند.

برخی از عبارات این دعای شریف را نقل می کنیم تا سبک و سیاق و چگونگی ترجمه آن روشن شود:

اَللّهُمَّ إنّی أسألُـک مِن نُورِکَ بِـأنوَرِهِ وَ کُـلُّ نُورِکَ نَیِّرٌ. اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ بِنُورِکَ کُلِّهِ... اَللّهُمَّ إنّی أسألُک مِن عِلمِکَ بِأنفَـذِهِ وَ کُلُّ عِلمِکَ نافِذٌ. اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ بِعِلمِکَ کُلِّهِ.(۲)

معنای عبارات دعای سحر معروف

درخواست هایی که در این دعای شـریف آمـده، هرکـدام خواندن خداوند به یکی از اسـماء شـریف اوست. در هریک از این سؤال هـا، یکی از کمالاـت مخلوق خـدا مورد درخواست قرار می گیرد که برای آن حرف اضـافه «مِن» به کار رفته است. مثلاً می گوییم: أسألُکَ مِن نُورِکَ یا مِن عِلمِکَ.

در این جـا «نور» و «علم» و همه کمالاـتی که از خـدا درخواست می کنیم، مخلوقات خـدا هسـتند. در واقع از خـدا می خواهیم (أسألُـکَ) که ما را واجـد آن کمال مخلوق خویش بگردانـد؛ ما را مالک نور و علم و ... کنـد یا دقیق تر بگوییم: واجـدیّت ما نسبت به این کمالات را بیشتر کند و بالاتر ببرد.

و آن گاه که می گوییم: أسألُک مِن نُورِکَ بِأنوَرِهِ، در واقع از بالاترین درجه «نور» کهن.

۱- بحارالانوار ۹۴/۹۵ به نقل از اقبال الاعمال.

۲- همان.

نورانی ترین آن است، از خداوند طلب می کنیم. در حقیقت می خواهیم که خداوند نوری را که به ما تملیک می کند از اعلی درجه نورش باشد؛ یا علمی که ما را مالکش می گرداند، از نافذترین علم ها باشد (مِن عِلمِکَ بِأنفَذِهِ). این کلمه «مِن» که مِن تبعیض نامیده می شود، نشان می دهد که ما همه «نور انور» و همه «علم أنفذ» را طلب نمی کنیم؛ بلکه بعضی از آن کمالات را از خدا می خواهیم.

البتّه بلافاصله اقرار و اعتراف می کنیم به این که: کُلُّ نُورِکَ نَیِّرٌ یا کُلُّ عِلمِکَ نافِذٌ. مقصود این است که می دانیم و قبول داریم که همه نورهایی که خدا خلق فرموده، روشنایی بخش و همه علم هایی که او خلق کرده نافذند؛ امّا ما از بالاترین درجه این کمالات برای خود از خدا طلب می کنیم. ضمناً توجّه داریم که مقصود از بالاترین درجه نور یا علم یا ...، بالاترین درجه هایی است که خداوند تاکنون خلق فرموده و هر لحظه و برای هرکسس می تواند بالاتر از آن را هم خلق کند. دست خداوند باز است و درجه و مرتبه هیچ مخلوقی جز با مشیّت و اراده خدا به چیز دیگر تعیین نمی شود. در حقیقت، فرض اعلی درجه در کمالات، برای خدا و نسبت به خدا نمی توان کرد؛ بلکه بالاتر بودن در حوزه مخلوقات خدا مطرح است.

سپس قسمت دیگری به هر درخواست اضافه می شود؛ عرضه می داریم: اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ بِنُورِکَ کُلِّهِ یا اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ بِعِلمِکَ کُلِّهِ.

این جا سؤال و درخواست با حرف اضافه «ب» مطرح شده است. می گوییم: بِنورکَ، بِعِلمکَ و ... در حقیقت خداوند را به این اسم شریفش می خوانیم. نور خدا مخلوق خدا و اسم اوست؛ علم خدا هم اسم دیگر اوست. ما خداوند را به این اسامی بزرگش می خوانیم تا حاجت ما را روا کند. وقتی هم که او را با این اسامی می خوانیم تأکید می کنیم: بِنورکَ کُلِّه و بِعِلمِکَ کُلِّه؛ یعنی خدایا، تو را به همه نور و به همه علمت می خوانم؛ چون قبلاً اقرار کرده ام که همه نور تو نیّر و همه علم تو نافذ است. پس همه این ها شرافت دارند و من خداوند را به این اسامی شریفش می خوانم.

یکی از درخواست های ما در این دعا این است:

اَللّهُمَّ إنّی أسألُک مِن أسمائِکَ بِأکبَرِها وَ کُلُّ أسمائِکَ کَبیرَهٌ. اَللّهُمَّ إنّی أسألُک بِأسمائِکَ کُلِّها.

در واقع خداوند را به همه اسماء و آیاتش می خوانیم؛ یعنی این اسماء را واسطه طلب و درخواست خود می کنیم تا خداوند از بزرگ ترین اسماء خود به ما عطا فرماید.

بنابراین، مخلوقات شریفی که خداوند آن ها را اسم، صفت و آیه خویش قرار داده، هم وسیله و واسطه ما برای خواندن خدا هستند و هم درخواستمان این است که خداوند ما را از آن ها بهره مند سازد. بهره مندی بیشتر از این کمالات خدادادی (که اسماء الهی هستند)، خود موجب ازدیاد معرفت انسان به خالقش می گردد. پس این اسماء تکوینی، همگی واسطه هایی برای معرفت بیشتر به خدای متعال هستند و این دعای شریف سحر، درخواست از همین واسطه هاست تا به آن ها، معرفت به خداوند فزونی یابد.

این توضیحات فقط برای این است که ما هنگام خواندن عبارات این دعا تا حدّی با معنای جملات آن آشنا شویم. امّا هرگز به این وسیله نمی توانیم حقایق این اسماء شریف الهی را بفهمیم و حتّی مفهوم بسیاری از آن ها چه بسا برای ما روشن نشود؛ ولی خوشبختانه چنین نیست که اگر مفاهیم جملات برای ما قابل درک نباشد، از اجابت دعا مأیوس و ناامید گردیم.

غرض ما از معرّفی و توضیح این دعا، آشنایی با برخی از اسماء شریف و نیکوی الهی بود؛ امّا بحث اصلی، آیتیّت انوار مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام است. ایشان به فرموده خودشان نیکوترین اسماء خداوندند.

یاد بزرگ ترین آیه خداوند در دعای سحر

آیا در دعای شریف سحر از این نیکوترین اسماء هم ذکری به میان آمده است؛ پاسخ را می توان با نقل حدیثی از امام باقر علیه السلام فهمید:

كانَ أميرالمؤمنينَ صَلَواتُ الله علَيه يَقولُ: ما لِلّهِ عَزَّ وَ جَلَّ آيَةٌ هِيَ أكبَرُ مِنّی و لا لِلّهِ مِن نَبَأٍ أعظَمَ مِنّی.(۱)

اميرالمؤمنين صلوات الله عليه می فرمودند: خدای عزّوجلّ آيه بزرگ تر از من و نيز خبری باعظمت تر از من ندارد.

اگر بزرگ ترين آيه و اسم خدا، وجود مقدّس اميرالمؤمنين عليه السلام است، پس آن جا که در دعای شريف سحر از بزرگ ترين اسماء خداوند ياد می کنيم (مِن أسمائِكَ بِأكبَرِها)، مراد از آن، خود ايشان خواهند بود. البتّه روشن است که وجود جسمانی حضرت مقصود نيست (هرچند همان وجود جسمانی هم آيه بسيار بزرگ الهی است)؛ بلکه وجود نورانی آن حضرت که از ابتدای خلقت آفريده شده، مورد نظر است. اگر انواری چون نور علم و عقل آيات قدسی خدا هستند، پس وجود نورانی اميرالمؤمنين عليه السلام که «نورالانوار»(۲) ناميده شده، چه عظمت و چه شرافت عجيبی دارد! «نورالانوار» عنوانی است که در روايات ما هم به وجود نورانی پيامبر صلّی الله عليه و آله و سلّم و هم به امامان عليهم السلام اطلاق شده است.(۳) اين ها نور واحد هستند، بنابراين همه ايشان از اين جهت حکم واحدی دارند.

معنای «نورالانوار» اين است که همه انوار قدسی و الهی از ايشان ناشی شده و هر خير و کمال و نوری در عالم خلقت، از نور وجود اين ذوات مقدّس سرچشمه می گيرد. نور علم و نور عقل و نور حيات و نور قدرت و ...، همه و همه از نورالانوار خلق شده اند. بنابراين، هرچند که اين چهارده نور مقدّس به اعتبار ماهيّات ظلمانیّ الذّاتشان هيچ نيستند، ولی به اعتبار ملك خود نورانی هستند و خدای متعال چنين مقدّر فرموده که همه انوار در عالم خلقت، وامدار ايشان و تحت ولايت و سيطره وجود ايشان باشند. لذا خداوند هر کمالی که به هر مخلوقی عنايت می فرمايد، از کمالات و نور ايشان عطا می کند. سرّ ولايت ايشان بر همه خلقت همت.

۱- اصول کافی، کتاب الحجّه، باب أنَّ الآيات الّتی ذکرها الله عزّوجلّ فی کتابه هم الائمّه عليهم السلام، ح۳.
۲- بحارالانوار۳۴۸/۹۷، ح۳۵.
۳- بحارالانوار۲۷۰/۹۲، ح۳۶ به نقل از مهج الدّعوات.

همین است. با این ترتیب، وقتی از خدا می خواهیم: اَللّهُمَّ إنّی أسألُک مِن أسمائِکَ بِأکبرِها، در واقع از خدا می خواهیم تا از انوار وجود و کمالات امیرالمؤمنین علیه السلام به ما ببخشد و ما را واجد و مالک چیزی و بعضی از کمالات نوری آن بزرگوار فرماید. چه بسا عبارات دیگری از همین دعای شریف سحر نیز باشد که آن ها هم به انوار مقدّس اهل بیت علیهم السلام اشاره داشته باشند؛ نظیر این عبارت: اَللّهُمَّ إنّی أسألُک مِن آیاتِکَ بِأکرَمِها.(۱) آیا خداوند آیه ای کریم تر از چهارده معصوم علیهم السلام خلق کرده است؟!

با این توضیح، چه بسا مراد از اسم اعظم الهی که به فرموده امام باقر علیه السلام در دعای شریف سحر داخل شده، همین ذوات مقدّس باشند. بالاتر از این، احتمالاً الاسم الأکبر الأکبر و الاسم الأعظم الأعظم(۲) و حتّی الاسم الأکبر الأکبر الأکبر و الاسم الأعظم الأعظم الأعظم(۳) نیز که در احادیث ما مکرّر یاد شده اند، همین انوار مقدّس می باشند والله الأعلم بحقایق الأمور.

وجه اوّل آیتیّت اهل بیت علیهم السلام

امّا آیتیّت این اسماء اعظم و آیات کبرای الهی نسبت به خدای متعال چگونه است؟ وساطت این ذوات مقدّس برای خداوند چگونه می باشد؟

یک وجه این وساطت این است که عاقل وقتی به کمالات ایشان می نگرد و آن ها را در اوج عظمت و جلال، محتاج و گدای خالقشان می بیند، از طریق توجّه عاقلانه به مصنوعیّت آنان به صانع بی نیازشان پی می برد و این گونه، وجود تکوینی آن ها واسطه معرفت خدا می گردد. تفاوتی که در این معنا بین چهارده معصوم علیهم السلام و سایر مخلوقات تکوینی هست، از دو جهت قابل توجّه می باشد: یکی این که چون کمالات ایشان بیشتر و برتر از دیگران است و این کمالات، ذاتی ایشان نیست، پس عاقل با مشاهده عظمت کمالات ایشان، زودتر و عمیق تر به مصنوعیّت آنان پی می برد.۸.

۱- بحارالانوار۹۵/۹۵ به نقل از اقبال الاعمال.

۲- مهج الدّعوات/۸۶.

۳- همان/۱۵۸.

موجود کامل تر نیاز و احتیاج خود را به صاحب اختیارش بیشتر و بهتر نشان می دهد تا موجود ناقص تر. سرّ مطلب در این است که هیچ یک از کمالات مخلوقات ذاتی آنان نیست؛ پس هرکه بیشتر دارد، محتاج تر است و عاقل اگر به ذاتی نبودن کمالات یک مصنوع توجّه داشته باشد، با مشاهده مصنوع کامل تر، سریع تر و عمیق تر به صانع بی نیاز او متنبّه می گردد. این که شاعر می گوید: «به علی شناختم من به خدا قسم خدا را» مقصودش این نبوده که خدا را به غیر امیرالمؤمنین علیه السلام نمی توان شناخت. خدا را به همه مخلوقاتش می توان شناخت؛ ولی قطعاً به واسطه آن حضرت بیشتر و بهتر می توان خدا را شناخت. دقّت کنید این بیشتر و بهتر بودن به این خاطر نیست که آن حضرت در مقایسه با سایر مخلوقات سنخیّت بیشتری با خدا دارد و به تعبیر نادرست برخی عرفان مسلکان: علی علیه السلام آیینه ای است که خداوند را کامل تر از دیگران می توان در او مشاهده کرد. به دلیل عقل و نقل می دانیم که خدای متعال هیچ شباهت و سنخیّتی با هیچ آیه ای از آیاتش ندارد؛ چه رسد به این که بگوییم: سنخیّت و اشتراک یک مخلوق با خدا بیش از دیگران است؛ این سخن صد در صد نادرست است.

هیچ مخلوقی آیینه خدا نیست

در ابتدای کتاب بر لزوم عدم سنخیّت میان آیه خدا با خود او تأکید کردیم و اکنون بر همان اساس تصریح می کنیم: تعابیری که گاهی در اشعار شعرا و گاهی هم در ادبیّات به اصطلاح عرفانی ما به چشم می خورد، نظیر این که: «علی علیه السلام آیینه تمام نمای حقّ است» یا این که گاهی ایشان را «جلوه تجلّی کامل خدا» دانسته اند، همگی تشبیه باطل و از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام بیگانه است.

ما نمی توانیم هیچ مخلوقی را- هرچند در اوج کمال و عظمت- آیینه خداوند بدانیم؛ چه رسد به این که آیینه تمام نمای او باشد. هم چنین تعبیر «جلوه» و «تجلّی» آن چنان که در عرفان اصطلاحی گفته می شود، چیزی جز تشبیه و سنخیّت خدا با خلق نیست و به همین دلیل مردود است. معنای صحیح «تجلّی» را در فصل دوم کتاب

توضیح دادیم. اگر به این معنا بگوییم که امیرالمؤمنین علیه السلام تجلّی خداست، اشکالی ندارد. معنای صحیح آن این است که هرکس به آن حضرت بنگرد و گوشه ای از کمالات ایشان را بشناسد، به راحتی و به سرعت و بی زحمت، به معرفت خدای غیر شبیه و غیر هم سنخ با او پی می برد.

جهت دوم آیتیت شدیدتر اهل بیت علیهم السلام برای معرفت خداوند، به همین نکته مربوط می شود. خدای متعال معرفت صُنع خود را در فرض وجود این واسطه ها بیشتر و راحت تر در اختیار دیگران قرار می دهد. سنّت خدا چنین اقتضا کرده که هرکسی به این چهارده معصوم علیهم السلام نظر نماید، زودتر و سریع تر و عمیق تر به معرفت خدا نایل می شود تا این که به غیر ایشان نظر کند.

جهت اوّل از بُعد عقلی بود و جهت دوم به خاطر سنّت الهی است؛ نه این که لزوماً باید این گونه باشد. در جهت اوّل، عاقل می یابد که هر مخلوقی که کمالاتش بیشتر است، نیازش به صانع غیر مصنوع هم بیشتر است. لذا به محض نگاه عاقلانه به عظمت و جلال او، به وجود صانعش متبه می شود. بهترین مثال برای این مطلب، پی بردن عاقل به الهی بودن پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم از طریق نظر در معجزات اوست. وقتی عاقل می بیند که کارهای خارق العاده فوق بشری انجام می دهد، به علم و قدرت الهی راحت تر و سریع تر پی می برد تا این که کارهای عادی از او ببیند. وجود خود پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم و امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر چهارده معصوم علیهم السلام هم معجزه خدا هستند که هرکسی با نگاه به ایشان، به سرعت و به راحتی به خالق ایشان پی می برد.

بنابراین، تعبیر «آینه» یا مرادف آن برای این ذوات مقدّس نسبت به خدای متعال تعبیر صحیحی نیست. هیچ مخلوقی نمی تواند آیینه خداوند باشد و این گونه تعابیر نه در قرآن آمده و نه در سخنان اهل بیت علیهم السلام. اصراری بر استعمال این لغات نباید داشت. حال اگر کسی بگوید: مراد من از آینه خدا بودن، این است که در آینه «فقر» ایشان، «غنای» خالقشان را مشاهده می کنیم یا در آینه «نیاز» آن ها، «بی نیازی» پروردگارشان را، در این صورت، کلمه آینه به معنای واقعی خودش

به کار نرفته است.

معنای واقعی آن این است که صورت در آینه، مشابه با صورت خارج از آن است و کار آینه منعکس کردن صورت یک چیز به شکل خود آن است. در اصطلاح این فرد، آینه صرفاً به معنای «واسطه» و «سبب» به کار رفته است و مرادش این است که به واسطه فقر و نیازمندی ایشان، به غنا و بی نیازی خالقشان پی می بریم. پس چه اصراری بر به کار بردن کلمه «آینه» وجود دارد که بار تشبیهی دارد و هرکس بشنود، در مرحله اوّل به تشبیه می افتد؟!

تا این جا وجه اوّل آیتیّت اهل بیت علیهم السلام در معرفت خداوند را توضیح دادیم که به وجود تکوینی خودشان برمی گردد. این وجه شبیه به وجه اوّل آیتیت قرآن است که گفتیم: با نظر عاقلانه در آن به صُنع خدا و الهی بودنش پی می بریم. همان طور که هر عاقلی در قرآن کریم با توجّه به کمالات آن، دست اعجاز الهی را می بیند، با نظر به کمالات چهارده معصوم علیهم السلام هم به روشنی، معجزه بودن آن ها را می یابد و دست قدرت خدا را در خلق ایشان مشاهده می کند.

وجه دوم آیتیّت اهل بیت علیهم السلام

وجه دوم آیتیّت ایشان نیز شبیه به وجه دوم آیتیت قرآن است. همان طور که آیات این کتاب مقدّس، بندگان را به وجود خدای خودشان متذکّر می سازد (و ما نمونه های آن را نقل کردیم)، اهل بیت علیهم السلام هم در کنار قرآن و همراه با آن، بندگان خدا را به خالق خویش متذکّر ساخته و می سازند. این امر در زمان ظهور و حضور علنی و آشکار ایشان در میان مردم مکرّر مشاهده می شد و إن شاءالله با ظهور آخرین ایشان قابل لمس خواهد شد. در زمان غیبت آن بزرگواران هم وقتی به سخنان و فرمایش های حکیمانه آنان رجوع می کنیم، بیش از هر زمان دیگری متذکّر خدای خارج از حدّ تشبیه و تعطیل می گردیم. انصافاً سخنان اهل بیت علیهم السلام در مورد معرفت خدای متعال پس از آیات قرآن کریم، بهترین مذکّر ماست؛ هیچ سخنی جای فرمایش های ایشان را نمی گیرد و هیچ کلامی از مخلوقات، آن قدر که کلام ایشان ما را

ص: ۱۲۳

با خـدا آشـنا می کنـد، اثر نـدارد. ذکر نمونه در این جا لازم نیست؛ همه آن چه از دفتر اوّل کتاب توحید تا دفتر چهارم آورده ایم، می تواند نمونه گویا و آشکار همین آیتیت باشد.

وجه سوم آیتیّت اهل بیت علیهم السلام

وجه دیگری که برای آیتیت اهل بیت علیهم السـلام نسـبت به خدای متعال می توان گفت، مستقیماً از آیه شریف قرآن که در ابتـدای بحـث آوردیم، قابـل اسـتفاده است. خداونـد به مـا امر فرمـوده که او را به نیکـوترین اسم هـایش بخـوانیم (لِلّهِ الأسـماءُ الحُسـنی فَادعوهُ بِها). امام صادق علیه السـلام هم فرموده اند که: «ما اهل بیت علیهم السـلام نیکوترین اسـماء، خدا هستیم». اگر بخواهیم به دسـتور آیه قرآن عمل کنیم، بایـد خدا را به این ذوات مقدّس بخوانیم؛ یعنی آن ها را در خواندن خود واسـطه قرار دهیم تا خـدای ما به ما بیشتر و بهتر توجّه فرماید. پیامبر صـلّی الله علیه و آله و سـلّم به جابربن عبدالله انصاری سـفارش فرمودند که اگر می خواهی دعـایت مستجاب شود و رد نگردد، خداونـد را به اسامی اهل بیت علیهم السـلام دعا کن. متن حـدیث این گونه است:

جابر می گوید:

به رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم عرض کردم: درباره علیّ بن ابی طالب علیه السلام چه می فرمایید؟

پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم فرمودند:

ذاکَ نَفسی.

او جان من است.

عرض کردم: درباره حسن و حسین علیهما السلام چه می فرمایید؟

پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم فرمودند:

هُما رُوحی و فاطِمَهُ أُمُّهُما ابنَتی یَسُوؤُنی ما ساءَها و یَسُرُّنی ما سَرَّها اُشهِدُ الله أنّی حَربٌ لِمَن حارَبَهُم. سِلمٌ لِمَن سالَمَهُم. یا جابِرُ إذا أرَدتَ أن تَدعُوَ الله فَیَستَجیبَ لَکَ فَادعُهُ بِأسمائِهِم فَإنَّها أحَبُّ الأسماءِ

إلَی اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ.(۱)

آن دو روح من هستند و فاطمه علیها السلام مادرشان دختر من است؛ آن چه او را ناراحت کند مرا ناراحت می کند و آن چه او را شاد گرداند، مرا شاد می کند. خدا را شاهد می گیرم که من با هرکس که با ایشان [=امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا و حسن و حسین علیهم السلام] جنگ داشته باشد، جنگ دارم و با هرکس که با ایشان از در آشتی درآید، آشتی هستم. ای جابر، هرگاه خواستی خدا را بخوانی که دعایت را مستجاب نماید، او را به نام های ایشان بخوان؛ زیرا این نام ها محبوب ترین نام ها نزد خدای عزّوجلّ هستند.

مردود شدن خواندن خدا بدون معرفت اهل بیت علیهم السلام

البتّه چنین نیست که اگر دعایی بدون این واسطه باشد، اصلاً مستجاب نشود؛ امّا مهم، داشتن معرفت و اعتقاد به مقامات الهی ایشان است که امام صادق علیه السلام در دنباله حدیثی که پیشتر نقل کردیم، فرمودند:

خداوند از بندگان هیچ عملی را بدون «معرفت» ما نمی پذیرد.(۲)

تعبیری که در آیه شریف «و لِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعوهُ بِها) به کار رفته، «یُلحِدُونَ فی أسمائه» است. اصل معنای «الحاد» در لغت، تجاوز از حال اعتدال است و وقتی با حرف اضافه «فی» بیاید، به این معناست که در مورد آن چیز از آن چه مأمور بوده، عدول کرده و مرتکب ظلم شده است.(۳) در حقیقت، حقّ آن چیز را رعایت نکرده است. بنابراین، الحاد نسبت به اسماء تکوینی خدا و بیش از همه نیکوترین آن ها که اهل بیت علیهم السلام هستند، به این است که از آن چه می باید نسبت به ایشان انجام گیرد، عدول شود و حقّ آنان پایمال گردد. این افراد مورد مذمّت خدای متعال قرار گرفته و به رسیدن به کیفر کارشان تهدید شده اند.۳)

۱- بحارالانوار ۲۱/۹۱، ح۱۶، به نقل از اختصاص.

۲- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النوادر، ح۴.

۳- معنی الإلحاد فِی اللّغه المَیلُ عن القصد... و ألحَدَ فِی الحَرَم: ترک القصدَ فیما أُمِرَ بِه و مالَ إلی الظُّلم. (لسان العرب۱۳/۱۷۷)

از امام صادق علیه السلام درباره قسمت دوم آیه شریف چنین نقل شده است:

(... الَّذینَ یُلحِدُونَ فی أسمائِهِ) جَهلاً بغَیرِ عِلم فَالَّذی یُلحِدُ فی أسمائِهِ بِغَیرِ عِلمٍ یُشرِکُ وَ هُوَ لایَعلَمُ وَ یَکفُرُ بِهِ وَ هُوَ یَظُنُّ أنَّهُ یُحسِنُ فَلِذلِکَ قالَ: (وَ ما یُؤمِنُ أکثَرُهُم بِاللهِ إلّا وَ هُم مُشرِکُونَ)(۱).(۲)

(... کسانی را که حق اسماء الهی را ادا نمی کنند) از روی جهالت و بدون هیچ دانشی، پس کسی که بدون داشتن علم [و دلیل روشن] وظیفه ای را که نسبت به اسماء الهی دارد ادا نکند، بدون آن که خودش بداند [که کارش شرک به خداست] مشرک می شود و به خدا کفر می ورزد؛ در حالی که گمان می کند کار خوبی انجام می دهد. برای همین [خدای متعال] فرمود: (و اکثر ایشان به خدا ایمان نمی آورند، مگر این که در همان حال مشرک اند).

آری، کوتاهی کردن در ادای حقوق نیکوترین اسماء الهی، انسان را به حدّ شرک به خدا تنزّل می دهد؛ در حالی که خودش گمان می کند که کار خوبی انجام می دهد. آن ها که مسلمان اند و خود را مسلمان واقعی هم می دانند؛ ولی از روی جهل و نادانی ثمره اصلی ایمان به خدا را که معرفت ائمّه علیهم السلام است، انکار می کنند. این ها از یک جهت از مشرکانی که صریح و علنی به خدا شرک می ورزند و از کفّاری که خود را رو در روی پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم و دین او قرار داده اند، گمراه ترند. کفّار و مشرکان، کفر و شرک خود را خوب نمی پندارند؛ امّا منافقان نادان چون برخی ظواهر دینی را به جا می آورند، خود را بهترین مسلمانان و کفر و شرک خود را، پسندیده و مقبول درگاه حق می پندارند.(۳)

نتیجه این که نمی توان مؤمن و مسلمان واقعی بود امّا معرفت اهل بیت علیهم السلام را نداشت. پس اگر خدا را به واسطه ایشان نمی خوانیم، حدّاقل باید معرفت به آنانم.

۱- یوسف/۱۰۶.

۲- التّوحید/۳۲۴، باب ۵۰، ح ۱.

۳- توضیح مبسوط این بحث را می توانید بنگرید در: معرفت امام عصر علیه السلام، بخش دوم، فصل دوم.

داشته باشیم؛ وگرنه دعایمان رد می شود و دست خالی می مانیم. حدیث عجیبی را در همین زمینه رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم از جبرئیل و او از خدای متعال نقل کرده که متن کامل آن را این جا نقل می کنیم. رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم می فرمایند:

حَدَّثَنی جَبرَئیلُ عَن رَبِّ العِزَّهِ جَلَّ جَلالُهُ أنَّهُ قالَ:

مَن عَلِمَ أن لا إلهَ إلّا أنَا وَحدی وَ أنَّ مُحَمَّداً عَبدی وَ رَسولی وَ أنَّ عَلیَّ بنَ أبی طالِبٍ خَلیفَتی وَ أنَّ الأئِمَّهَ مِن وُلدِهِ حُجَجی، أُدخِلُهُ الجَنَّهَ بِرَحمَتی، وَ نَجَّیتُهُ مِنَ النّارِ بَعَفوی، وَ أبَحتُ لَهُ جِوارِی، وَ أوجَبتُ لَهُ کَرامَتی، وَ أتمَمتُ عَلَیهِ نِعمَتی، وَ جَعَلتُهُ مِن خاصَّتی وَ خالِصَتی. إن نادانی، لَبَّیتُهُ. وَ إن دَعانی، أجَبتُهُ. وَ إن سَألَنی، أعطَیتُهُ. وَ إن سَکَت، ابتَدَأتُهُ. وَ إن أساءَ، رَحِمتُهُ. وَ إن فَرَّ مِنِّ، دَعوَتُهُ. وَ إن رَجَعَ إلَیَّ، قَبِلتُهُ. وَ إن قَرَعَ بابی، فَتَحتُهُ.

وَ مَن لَم یَشهَد أن لا إلهَ إلّا أنَا وَحدی، أو شَهِدَ بِذلِکَ، وَ لَم یَشهَد أنَّ مُحَمَّداً عَبدی وَ رَسولی، أو شَهِدَ بِذلِکَ وَ لَم یَشهَدَ أنَّ عَلیَّ بنَ أبی طالِبٍ خَلیفَتی، أو شَهِدَ بِذلِکَ وَ لَم یَشهَد أنَّ الأئِمَّهَ من وُلدِهِ حُجَجی، فَقَد جَحَدَ نِعمَتی، وَ صَغَّرَ عَظَمَتی، وَ کَفَرَ بِآیاتی وَ کُتُبی. إن قَصَدَنی، حَجَبتُهُ. وَ إن سَألَنی، حَرَمتُهُ. وَ إن نادانی، لَم أسمَع نِداءَهُ. وَ إن دَعانی، لَم أستَجِب دُعاءَهُ. وَ إن رَجانی، خَیَّبتُهُ. وَ ذلِکَ جَزاؤُهُ مِنّی. وَ ما أنَا بِظَلّامٍ لِلعَبیدِ.(۱)

جبرئیل از طرف پروردگار عزّت برایم حدیث کرد که خدا فرمود:

کسی که تنها مرا شایسته بندگی بداند و محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را بنده و رسول من و علیّ بن أبی طالب علیه السلام را خلیفه من و پیشوایان از فرزندان او را حجّت های من بداند، او را به سبب رحمت خویش وارد بهشت می سازد و به سبب عفو و۳.

ص: ۱۲۷

۱- کمال الدّین ۲۵۹/۱، باب۲۴، ح۳.

بخشایش خود از آتش نجاتش می دهم و به او اجازه می دهم تا در جوارم باشد و کرامت خود را برایش حتمی می سازم و نعمت خود را بر او به اتمام می رسانم و او را از خواصّ و برگزیدگانم قرار می دهم؛ [به طوری که] اگر مرا صدا زند، جوابش را می دهم و اگر مرا بخواند، اجابتش می کنم و اگر از من درخواستی نماید، خواسته اش را روا می دارم و اگر سکوت کند [و نخواهد]، خودم ابتدا به نعمت می کنم و اگر بدی کند، او را مورد رحمتش قرار می دهم و اگر از من فرار کند، خودم او را صدا می کنم و اگر به سویم بازگردد، او را می پذیرم و اگر در مرا بکوبد، آن را به رویش می گشایم.

و کسی که در الوهیّت من قائل به توحید نباشد، یا توحید را قبول داشته باشد ولی به این که محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم بنده و رسول من است شهادت ندهد، یا به این هم شهادت دهد امّا به این که علیّ بن ابی طالب علیه السلام خلیفه من است شهادت ندهد، یا به این هم شهادت دهد امّا به این که پیشوایان از فرزندان او حجّت های من هستند شهادت ندهد، چنین کسی نعمت مرا انکار کرده و عظمت مرا کوچک شمرده و به آیات و کتاب های من کفر ورزیده است. [بنابراین] اگر مرا قصد کند، او را از خود محجوب می کنم و اگر از من درخواست کند، محرومش می سازم و اگر مرا صدا زند، صدایش را نشنیده می گیرم و اگر مرا بخواند، پاسخش را نمی دهم و اگر به من امید بندد، امیدش را ناامید می کنم و این سزای اوست از جانب من و من ظلم کننده به بندگان نیستم.

آری بدون اعتقاد به اهل بیت علیهم السلام دعای هیچ کس مستجاب و مقبول نمی شود.

نتیجه بحث این است که خواندن خدا به واسطه اهل بیت علیهم السلام خیرات و برکات را به سوی انسان سرازیر می کند که در رأسس همه آن ها معرفت خدای متعال است. بنابراین، می توان وجود مقدّس ایشان را به این معنا هم واسطه معرفت خدا دانست.

خلاصه وجه سوم آیتیت چهارده معصوم علیهم السلام این می شود که اگر خدا را به واسطه ایشان و نام های مقدّسشان بخوانیم، زمینه و بستری برای اعطای معرفت صُنع خدا فراهم می شود.

ص: ۱۲۸

تفاوت وجه سوم آیتیّت قرآن و اهل بیت علیهم السلام

اگر بخواهیم این وجه را با وجه سوم آیتیّت قرآن مقایسه کنیم، در مورد قرآن، خواندن خداوند به اسامی لفظی و آیات تشریعی اش مطرح بود؛ ولی این جا خواندن خدا به اسامی تکوینی اش مدّ نظر است. این دو خواندن تفاوت ماهوی با هم دارند و نباید به اشتباه یکسان و یگانه پنداشته شوند. اگر خدا را به نام مقدّس پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم یا امیرالمؤمنین علیه السلام یا حضرت زهرا علیها السلام و سایر ائمّه علیهم السلام بخوانیم، او را به نام های مخلوقاتش خوانده ایم؛ این ها هیچ کدام اسامی لفظی خدا نیستند و وجود خارجی آن ها هم مابازای خارجی اسامی خدا نیست.

منظور این است که وقتی به عنوان مثال به خدای خود عرضه می داریم: یا سمیعُ یا بصیرُ...، با این الفاظ مخلوقات خدا را قصد نمی کنیم؛ بلکه مراد و مقصود ما خداست. پس نباید به اشتباه، اهل بیت علیهم السلام را مابازای اسمی لفظی خدا بدانیم و در هنگام خواندن خدا به آیات تشریعی اش به غلط تصوّر کنیم که در حقیقت، چهارده معصوم علیهم السلام را می خوانیم. این اشتباهی است که برای برخی دوستداران اهل بیت علیهم السلام در این بحث رخ داده و ما به همین دلیل نسبت به آن هشدار دادیم.

ص: ۱۲۹

فصل ۷: احتجاب خداوند به آیات تکوینی

یادآوری معنای احتجاب خداوند

آخرین بحث ما در معرفت خدا به واسطه آیات تکوینی، احتجاب خداوند به این آیات است. در فصل دوم درباره ظهور عقلی خداوند به آیات تکوینی اش سخن گفتیم و در عین حال تصریح و تأکید کردیم بر این که لازمه این ظهور عقلی، مکشوف و مُظهِر شدن خداوند به نور عقل نیست. پس خدای متعال در عین این که به آیاتش برای عاقل در ظرف توجّه عقلانی، ظهور عقلانی دارد، امّا ذات مقدّسش هیچ گاه عیان و آشکار نمی گردد و به نور علم و عقل و هیچ یک از ادوات مخلوقی مکشوف نمی شود. معنای «احتجاب» خداوند همین عدم مکشوفیّت او به انواری هم چون نور علم است.

بحث فعلی ما در این است که منشأ این احتجاب، خود آیات الهی هستند؛ یعنی همان نشانه های تکوینی که واسطه معرفت خدا هستند، حجاب معرفت هم محسوب می شوند. در فصل پایانی از دفتر دوم کتاب توحید درباره احتجاب خلق از خداوند سخن گفتیم و با استفاده از احادیث ائمّه علیهم السلام نشان دادیم که حجاب خداوند، نه خود اوست و نه چیزی غیر از خود خلق. موجود ثابتی به عنوان حاجب و ساتر میان خدا و خلق نمی توان لحاظ کرد؛ بلکه خود خلق حجاب معرفت خدا هستند. این

ص: ۱۳۱

حجاب الهی به تعبیر زیبا و رسای امام هفتم علیه السلام و فرزند گرامی شان «حجاب غیر محجوب» است.

اکنون قصد تکرار آن مطالب را نداریم و بحث خود را که در خصوص معرفت خدا به واسطه آیات تکوینی اوست، به احتجاب خداوند به همین آیات منحصر می کنیم. نکته این است که واسطه های معرفت، خود حجاب معرفت هم هستند. چگونه؟

احتجاب خدا به سبب آیه نورانی اش

از خود نور عقل آغاز می کنیم که از شریف ترین واسطه های معرفت خداوند است. در فصل دوم این جمله نورانی را از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کردیم که فرموده بودند: بِها تَجَلّی صانِعُها لِلعُقُول.(۱) در توضیح آن گفتیم که مراد، تجلّی و ظهور خدا به واسطه ادووات و آلات شناخت از قبیل نور علم و نور عقل و ... است. ادامه این فرمایش حضرت به بحث فعلی ما مربوط است. فرمودند:

و بِها اِمتَنَعَ عَن نَظَرَ العُیُونِ.(۲)

و به واسطه همان [ادوات و آلات شناخت] از این که چشم ها او را بنگرند، امتناع می ورزد.

مراد این است که ابزار و ادوات شناختی بشر، خود مانع مکشوفیّت ذات مقدّس پروردگارند. پیش از این جملات، فرموده بودند که هر ابزار شناختی خودش را حدّ می زند (إنّما تحدّ الأدوات أنفسها) و هر وسیله معرفتی به موجوداتی شبیه به خود اشاره می کند (تُشیر الآلات إلی نظائرها)؛ یعنی خلاصه، همه ابزارها و ادوات شناختی بشر، محدودیّت های ذاتی دارند که به دلیل همین محدودیّت، فقط نشانگر مخلوق هایی نظیر خود هستند و فراتر از قلمروی آن ها را نمی توانند کشف کنند.

این ابزارها- از چشم و گوش و زبان گرفته تا نور علم و عقل و نیز فکر و ذهن و ...-ن.

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ۲۷۳/۱۸۶.

۲- همان.

همگی در حوزه هـایی محـدود و شبیه به خود کارآیی معرفتی دارنـد. این محـدودیّت ها ذاتی آن هاست و لـذا از آن ها قابل سلب نیست. به دلیل همین محـدودیّت های ذاتی است که خود حجاب معرفت خـدا هسـتند. یعنی خود این ها سـبب می شوند که خداونـد مکشوف به این هـا نشود؛ چون ذات خـدا مباین و غیر شبیه با این هاست و این ها هم فقط موجوداتی شبیه خود را کشف می کنند.

حجاب نورانی و ظلمانی معرفت خدا

جایی که انواری هم چون نور علم و نور عقل، حجاب معرفت خـدا باشـند، دیگر تکلیف مخلوقات ظلمانیّ الذّات روشن است. وقتی نوریّ الـذّات ها محـدودیّت ذاتی برای کشف پروردگار به نور خودشان دارنـد، ماهیّاتی که از خود هیـچ ندارند و هرچه دارند به برکت انواری چون وجود، علم، عقل و ... است، به طریق اولی برای کشف خداوند محدودیّت ذاتی دارند.

به طور کلّی مخلوق- چه ظلمـانیّ الـذّات و چه نوریّ الـذّات- تـا وقـتی مخلوق است، محـال است که از محـدودیّت مخلوقیّت خارج شود و این محدودیّت، ذاتی اوست. همین محدودیّت او را از این که بتواند خالق خود را کشف کند، باز می دارد.

تقسیم حجـاب هـای خداونـد به حجت ظلمـانی و حجت نورانی از همین جـا نشأت می گیرد. حجاب ظلمانی، مخلوق ظلمانیّ الـذّات و حجـاب نـورانی، مخلوق نوریّ الـذّات است و هر دو حجـاب خداینـد. بـا این ترتیب، موجوداتی چون انسـان، حیوان، آسـمان، زمین و ... که هرکـدام آیه تکـوینی خـدا هسـتند، حجـاب هـای ظلمـانی انـد و انواری هم چون نور علم و نور عقـل، حجاب نورانی محسوب می شوند؛ چون ذات آن ها عین نور است.

در حـدیث امیرالمؤمنین علیه السـلام که توضـیح دادیم، ضـمیر «هـا» در «بها تجلّی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العیون» به آلات و ادوات برمی گردد. برخی از این ادوات از قبیل چشم و گوش و بینی و زبان هستند که ابزارهای شناخت های حسّی ما می باشند. برخی هم از قبیل فکر و ذهن و ... هستند که این ها هم ابزار شناختی ما به حساب

می آیند. این دو گروه از نوع حجاب های ظلمانی اند؛ چون خود این ها نوریّ الذّات نیستند.

امّا ادوات دیگری هم داریم که از قبیل نور علم و عقل می باشند؛ این ها حجاب های نورانی محسوب می شوند. با این ترتیب، فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که ناظر به آلات و ابزارهای شناختی است، هر دو نوع حجاب را شامل می شود.

این دو نوع آلات شناخت، هر دو آیات تکوینی خدا هستند که معرفت او به واسطه هر دو حاصل می شود و در عین حال هر دو حجاب خدا هم هستند و خدا به هر دو محتجب می باشد.

احتجاب خداوند به شعاع نورش

این جا می توانیم حدیث زیبای دیگری را که امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم نقل کرده اند، شاهد آوریم. این حدیث اوّلین جمله دعایی جلیل القدر است که فضایل عجیبی برای خواندن آن ذکر شده و به دعای «احتجاب» معروف است. این عنوان از اوّلین جمله آن برگرفته شده است:

اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ یا مَنِ احتَجَب بِشُعاعِ نُورِهِ عَن نَواظِرِ خَلقِهِ.(۱)

پروردگارا، من از تو درخواست می کنم؛ ای کسی که به واسطه شعاع نورش از دیدگان خلقش در احتجاب است.

توجّه داریم که نور خداوند، مخلوق اوست. اگر مطابق روایات متعدّدی که در بحث خلقت نورانی پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم و حضرت زهرا علیها السلام و ائمّه طاهرین علیهم السلام وارد شده،(۲) نور خدا را انوار مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام بدانیم، در آن صورت، شعاع نور خداوند، انواری چون نور علم و نور عقل هستند که از «نورالانوار» مشتقّ شده اند. در فصل گذشته هم اشاره ای داشتیم به این که خداوند همه مخلوقات نوریّ الذّات خود .

۱- مهج الدّعوات/۷۶.

۲- ر.ک: بحارالانوار/۱۵/ باب بدء خلقه... .

را از نور مقدّس اهل بیت علیهم السلام آفریده و لذا این ها را می توان شعاع نور خدا دانست.

با این ترتیب، همان معنایی که در حدیث گذشته بیان شد، در مورد حدیث اخیر هم صدق می کند. شعاع نور پروردگار از قبیل نور علم و نور عقل، حجاب او از دیدگان خلقش می باشد. در هر معرفتی که به واسطه این انوار حاصل شود، احتجاب به شعاع نور خداوند، وجود خواهد داشت و اگر مخلوقات ظلمانی واسطه معرفت باشند، احتجاب خدا به خود آن هاست که حجاب ظلمانی اند.

با این ترتیب باید گفت که در هر معرفتی، حجاب هست و هیچ معرفتی بدون احتجاب نمی شود؛ امّا نمی توان گفت که در هر معرفتی باید حجاب نورانی وجود داشته باشد، چه بسا واسطه و حجاب، فقط مخلوق ظلمانی باشد. به این معنا، حجاب نورانی قابل رفع شدن است (چون معرفت بدون آن ممکن است)؛ امّا اصل احتجاب خدا و وجود حجاب، عقلاً غیر قابل رفع می باشد.

امتناع خداوند از مکشوفیّت به عقل

حدیث دیگری که در همین بحث احتجاب خداوند، شاهد آورده می شود، از فرمایش های مولا امیرالمؤمنین علیه السلام در کتاب شریف «الاحتجاج» است:

لَم تُحِط بِهِ الأَوهامُ بَل تَجَلّی لَها بِها و بِها امتَنَعَ مِنها.(۱)

اوهام او را احاطه نکرده اند؛ بلکه به واسطه آن ها برای آن ها تجلّی فرموده و به واسطه آن ها از آن ها امتناع می ورزد.

در این جا به جای کلمه «عقول»، «اوهام» به کار رفته است. طبق بیانی که مرحوم علّامه مجلسی فرموده اند، تعبیر «اوهام» بر عقل ها هم اطلاق می شود و این اطلاق شایعی است.(۲) بر همین اساس، معنای حدیث شریف، این است که: عقل ها بر خدا احاطه ای ندارند؛ چون او به نور عقل مکشوف و ظاهر نمی گردد؛ بلکه ذات مقدّسش به۲.

۱- بحارالانوار۲۶۱/۴، ح۹، به نقل از الاحتجاج.

۲- همان/۲۶۲.

واسطه عقول برای عقول ظاهر و متجلّی می شود. «به واسطه عقول»، یعنی نور عقل آیه و واسطه تکوینی معرفت اوست و «ظاهر شـدن برای عقول»، یعنی همان ظهور عقلی که در گذشته توضیـح داده ایم. امّا همین عقول واسـطه احتجاب خـدا هم هسـتند؛ چون او به واسطه خود عقل، از (مِن) این که عقل بر او احاطه نماید، امتناع می ورزد.

دلیـل عقلی مطلب همـان است که گفتیم، محـدودیّت ذاتی خود عقـل سـبب عـدم احـاطه آن بر ذات مقـدّس پروردگار است. امتناع داشتن خدا از این که به نور عقل مکشوف و ظاهر شود، همان احتجاب خدا به شعاع نورش است.

تا این جا روشن شـد که در معرفت بالآیه، همان واسـطه تکوینی معرفت، حجاب خدا هم هست و این حجاب می تواند ظلمانی یا نورانی باشد. با این ترتیب، حساب عموم مخلوقات تکوینی خدا از جهت آیه و حجاب خدا بودن روشن است.

معنای حجاب درباره قرآن و اهل بیت علیهم السلام

امّا دو آیه خاصّی که در فصل گذشته مطرح کردیم، از جهت حجاب خدا بودن هم حالت خاصّ و ویژه ای دارند. قرآن کریم و چهـارده معصـوم علیهم السـلام آیـات معمولی خـدا نیسـتند. این دو آیه اعلی و اشـرف الهی، مراتب مختلف وجودی دارنـد. گاهی قرآن گفته می شود و مراد الفاظ و نوشـته های آن است که اصـطلاحاً «بَینَ الـدَّفَّتَین» (میان دو جلـد) می باشـد و گاهی مراد از قرآن، نور حقیقت آن است که وجودی به مراتب اعلی و اشـرف از وجود کتبی و لفظی آن دارد. نور قرآن نوری است که خـدا از آن به قلب مبـارک پیـامبر صـلّی الله علیه و آله و سـلّم و قلوب ائمّه طاهرین علیهم السـلام افاضه کرده و می کنـد و بسـیار بسیار شـرافت دارد. علم و عقـل بشـر عادی توانایی درک نور قرآن را نـدارد. این نور مقـدّس درجات وجودی مختلفی دارد که هر مرتبه نزول آن، ناظر بر یک درجه آن است. نزول قرآن بر قلب پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم یک درجه است و نزول آن به زبان آن حضرت که به مردم ابلاغ نماید، درجه دیگر است و ما از درجات وجودی قرآن خبری نداریم. به هر حال قرآن کریم در همه مراتب وجودی اش آیه خداوند است؛ امّا هرکس به تناسب درجه وجودی اش و بهره ای که از قرآن برده، آیتیت آن را

در مرتبه خاصّی از آن می فهمد.

وجود مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام هم از این نظر مانند قرآن هستند. ایشان هم رتبه های وجودی مختلف داشته و دارند. یک رتبه ایشان وجود مادّی و جسمانی آن هاست. مرتبه بالاتر وجود روحانی ایشان و درجه بالاتر وجود نورانی این بزرگواران است. این بزرگواران هم (مانند قرآن کریم) در همه درجات وجودی شان آیه خداوند هستند.

اگر بخواهیم در مورد حجاب بودن قرآن و اهل بیت علیهم السلام سخن بگوییم، باید درجات وجودی این دو آیت عظمای الهی را تفکیک کنیم.

حجاب ظلمانی و نورانی در قرآن کریم

در مورد قرآن کریم، همین الفاظ و معانی ظاهری آن می تواند آیه و واسطه معرفت خدا باشد و همین آیه، حجاب هم هست؛ چون این ها همه مخلوق اند و مخلوق به دلیل محدودیّت ذاتی اش نمی تواند کشف از خدا بکند. این، ویژگی همه آیات تکوینی خداست. امّا آیا قرآن حجاب ظلمانی است یا نورانی؟ ما می توانیم مرتبه نازل شده قرآن کریم را که به قالب الفاظ درآمده است، حجاب ظلمانی تلقّی کنیم؛ امّا نور معارف قرآن را نمی توانیم ظلمانی بدانیم. اگر کسی قرآن را به انوار معارف الهیّه اش بشناسد، برای او قرآن حجاب نورانی خواهد بود، نه ظلمانی؛ چون حقیقت قرآن نور است و هرکس بهره ای از آن ببرد، قلبش به همان اندازه منوّر می گردد. آن گاه اگر خداوند به واسطه نور قرآن معرفتش را به کسی عنایت فرماید، همان نور حجاب خدا هم خواهد بود؛ امّا حجاب نورانی، نه ظلمانی.

حجاب ظلمانی و نورانی در وجود اهل بیت علیهم السلام

عین همین بیان در مورد اهل بیت علیهم السلام هم جاری است. ایشان هم آیات عُظمای الهی هستند. هم وجود جسمانی آن ها می تواند واسطه معرفت خدا باشد، هم ارواح مقدّسشان و هم انوار تابناکشان. اگر کسی به واسطه وجود جسمانی آنان به معرفت

خدا برسد، آن وجود جسمانی هم آیه خداوند است و هم حجاب ظلمانی او. ظلمانی بودن را به اعتبار ماهیّت ایشان می گوییم که در رتبه جسمانیّت، جسم است (امّا البتّه جسمی لطیف، نه مانند اجسام سایر انسان ها(۱)). به عنوان مثال در حدیثی که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده بودند: «من، محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را به خدا شناختم چون در او طول و عرض مشاهده نمودم»، طول و عرض داشتن مربوط به به جسم مبارک پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم است که آیه معرفت خدا و حجاب او می گردد.

همین طور است اگر وجود روحانی ایشان (البتّه روح حیوانی مراد است، نه روح القدس) واسطه معرفت خدا شود. در این صورت هم، حجاب ظلمانی است؛ چون این روح هم مادّی است.(۲)

امّا اگر کسی به توفیق الهی از طریق وجود نورانی ایشان به معرفت خداوند نایل شود، در حقیقت نور وجود آنان آیه و واسطه معرفت شده که این نور، ظلمانی نیست. در این حالت، وجود ایشان حجاب است؛ امّا حجاب نورانی، نه ظلمانی.

درست است که ایشان در رتبه نورانیّت خود هم ماهیّت دارند؛ امّا همان طور که در رتبه جسمانیّت، جسم می باشند و در رتبه روحانیّت، روح، در رتبه نورانیّت هم واقعاً نورند. البتّه ما به طور عادی درکی از نور بودن و مقام نورانیّت ایشان نداریم و این معرفتی نیست که به راحتی در اختیار کسی گذاشته شود. در حال حاضر فقط فرض وجود چنین معرفتی را می کنیم که مُحال و ممتنع نیست؛ اگر نصیب کسی شود، تازه به چیستی و رفعت مقام نورانی اهل بیت علیهم السلام پی می برد.

واسطه بودن اهل بیت علیهم السلام در معرفت، توحید و بندگی خدا

غرض ما از طرح این مطالب روشن کردن معنای «حجاب» در مورد اهل بیت علیهم السلام است. در برخی احادیث این تعبیر به کار رفته که باید مقصود از آن توضیح داده شود. ازن.

ص: ۱۳۸

۱- توضیح و تفصیل این مباحث موکول به طرح مبحث خلقت از دیدگاه معارف کتاب و سنّت است.

۲- همان.

حضرت باقر علیه السلام در این خصوص چنین نقل شده است:

بِنا عُبِدَ اللهُ و بِنا عُرِفَ اللهُ و بِنا وُحِّدَ اللهُ تَبارکَ و تَعالی و محمَّدٌ صلّی الله علیه و آله و سلّم حِجابُ الله تبارکَ و تَعالی.(۱)

به واسطه ما خدا بندگی می شود و به واسطه ما خدا شناخته می گردد و به واسطه ما توحید الهی محقّق می شود و محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم حجاب خدای متعال است.

حرف «ب» را در سه جمله اوّل حدیث، واسطه معنا کردیم و غرض این است که معرفت، توحید و بندگی خدای متعال، به واسطه اهل بیت صلّی الله علیه و آله و سلّم حاصل می شود. وساطت در این جملات به چه معناست؟

اگر مراد از معرفت، تحقّق معرفت صُنع خدا باشد، آن گاه وساطت اهل بیت علیهم السلام به همان معانی ای که در آیتیت ایشان گفتیم برمی گردد. توحید و بندگی او هم با همین وساطت به دنبال معرفت او محقّق می شود.

و اگر مراد از معرفت، قبول و پذیرش معرفت صُنع خدا باشد، وساطت اهل بیت علیهم السلام از دو جهت می تواند مطرح شود:

یکی این که تعالیم و ارشادات ایشان، بندگان را به سوی تسلیم و پذیرش معرفت خدا سوق می دهد. راهنمایی های ایشان در این زمینه منحصر به خودشان است و کس دیگری، جز با تعالیم ایشان، نمی تواند عهده دار این شأن گردد. از این وساطت به عنوان «طریقیّت» ایشان برای معرفت، توحید و بندگی خدا یاد می کنیم.

دوم این که بدون پذیرش و تسلیم به ولایت ایشان، معرفت خدا هم مورد قبول قرار نمی گیرد و خداشناسی واقعی از پیغمبر شناسی و امام شناسی جدا نیست. این وساطت را به عنوان «موضوعیّت» داشتن ایشان برای معرفت، توحید و بندگی خدا تعبیر می کنیم.(۲)ل.

ص: ۱۳۹

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّوادر، ح ۱۰.

۲- توضیح مبسوط و مستدلّ این دو جنبه وساطت را بنگرید در: معرفت امام عصر علیه السلام، بخش دوم، فصل اوّل.

حجاب بودن پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم در معرفت خدا

امّا جمله آخر حدیث که بحث فعلی ماست، یک معنای ساده و اولیّه دارد و یک معنای دقیق تر و لطیف تر.

معنای ساده آن این است که چون پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم آیتی از آیات تکوینی الهی است، خداوند به او شناخته می شود. از آن جا که هر آیه ای حجاب هم هست، وجود مقدّس حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم هم حجاب خدا می شود و هرکس که خدا را به ایشان بشناسد، خود ایشان حجاب او هم خواهند بود. البتّه معرفت خداوند به واسطه این آیه خاص که اعظم و اکبر آیات الهی است، بسیار بسیار ارزشمند است؛ امّا بالأخره حجاب آیه همیشه در این نوع معرفت وجود دارد. پس خود آیه حجاب است.

حجابب نورانی خدا به معنای واسطه در خلقت

معنای دقیق تر این جمله به جنبه وساطت تکوینی ایشان در خلقت «ما سوی الله» مربوط می شود. مطابق روایات متعدّدی که از وجود مقدّس معصومین علیهم السلام رسیده است، نور وجود خاتم الأنبیاء صلّی الله علیه و آله و سلّم اوّلین مخلوق خداوند است و سایر مخلوقات از نور آن حضرت خلق شده اند.(۱)

با این ترتیب، ایشان واسطه تکوینی میان خدا و خلق او هستند و لغت «حجاب» به معنای واسطه به کار رفته است؛ به دلیل این که واسطه میان دو چیز، سبب پوشیده و محجوب ماندن یکی برای دیگری است. مرحوم علّامه مجلسی هم در بیان این حدیث به همین معنا اشاره کرده اند.(۲)

حجاب بودن نور پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم به این معنای دوم، به بحث احتجاب خدا در معروفیّتش ارتباط ندارد و همان طور که گفتیم به خلقت مخلوقات برمی گردد.

همین معنا از حجاب بودن پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم برای سایر اهل بیت علیهم السلام هم مطرحه.

ص: ۱۴۰

۱- بحارالانوار۲۱/۲۵، ح۳۷.

۲- همان ۱۰۲/۲۳. فرموده اند: کما أنّ الحجاب متوسّط بین المحجوب و المحجوب عنه کذلک هو صلّی الله علیه و آله و سلّم واسطه بین الله و بین خلقه.

می شود. چون نور وجود ایشان از نور پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم اشتقاق یافته و در مقایسه با سایر مخلوقات، نور واحد محسوب می شوند.(۱) پس برای همه آن ها شأن واسطه خلقت بودن ثابت می شود.

در حدیث زیبایی که سُلَیم بن قیس نقل کرده، می گوید: از جناب ابوذر پرسیدم: عجیب ترین چیزی که از پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم درباره امیرالمؤمنین، علیّ بن ابی طالب علیه السلام، شنیده ای چیست؟ ایشان پس از ذکر چند فضیلت، چنین نقل کرد:

لا یَستُرُ علیّاً عَنِ الله سِترٌ و لا یَحجُبُه عَنِ اللهِ حجابٌ و هو السِّترُ و الحِجابُ فیما بَینَ اللهِ و بَینَ خَلقِهِ.(۲)

پرده و مانعی علی علیه السلام را از خدا نمی پوشاند و حجابی بین او و خدا نیست و او خود، پرده و حجاب بین خدا و خلقش می باشد.

ظاهر این حدیث شریف بر همان معنایی که درباره پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم گفتیم، دلالت دارد. میان نور وجود امیرالمؤمنین علیه السلام و خدای متعال واسطه و حجابی وجود ندارد؛ بلکه او خود بین خدا و خلق واسطه می باشد.

در فصل گذشته به تعبیر «نورالانوار» اشاره کردیم که برای پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم، امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر ائمّه علیهم السلام به کار رفته و نشان می دهد که هر نوری در عالم خلقت از وجود ایشان است. نیز چون همه موجودات به انوار مخلوق الهی موجودند، پس این چهارده معصوم علیهم السلام واسطه میان خدا و همه مخلوقاتش می باشند. با این معنا، حجاب بودن امیرالمؤمنین علیه السلام به احتجاب خداوند در معرفتش ارتباط پیدا نمی کند. البتّه این حجاب (واسطه) را هم می توان حجاب نورانی نامید؛ چون این واسطه، ذاتش نورانی است، نه ظلمانی. این حجاب و واسطه نورانی عقلاً قابل رفع بوده و هست؛ چون خداوند می توانسته است که نور اهل بیت علیهم السلام را واسطه خلق خود قرار ندهد و هرگاه بخواهد می تواند، این واسطه را حذف نماید.ی.

۱- بحارالانوار۳۲۳/۳۶، ح۱۷۹ به نقل از کفایه الاثر.

۲- بحارالانوار۹۶/۴۰، ح۱۱۶ به نقل از کتاب سُلَیم بن قیس هِلالی.

امّا چنین نخواسته است و سنّت خود را روی حکمت هایی این گونه قرار داده که راه رسیدن همه خیرات به همه مخلوقات، از نور وجود این ذوات مقدّسه باشد.

معرّفی دعای رجبیّه

در ادامه عباراتی را از دعایی بسیار گران قدر که از ناحیه مقدّس امام زمان علیه السلام صادر شده، نقل می کنیم که مضامین آن اشاره هایی لطیف به مقام نورانی اهل بیت علیهم السلام دارد. این دعا که در توقیع شریفی توسّط نایب دوم امام زمان علیه السلام، جناب محمّدبن عثمان بن سعید، نقل شده، به «دعای رجبیّه» معروف است و مرحوم شیخ طوسی آن را در کتاب «مصباح المتهجّد» نقل کرده است.(۱)

در این جا جملات اولیّه دعا را یکی یکی نقل می کنیم و درباره هرکدام مختصر توضیحی می دهیم.

اَللّهُمَّ إنّی أسألُکَ بِمَعانی جَمیعِ ما یَدعُوکَ بِه وُلاةُ أمرِک.

خدایا من از تو درخواست می کنم به معانی همه آن چه که والیان امر تو، تو را به آن می خوانند.

معانی جمع معنی است که مقصود از آن، «ما عُنِیَ بِه» است؛ یعنی حقایقی در عالم که مصادیق آن را معیّن نفرموده اند و لذا ما درباره آن ها نمی توانیم اظهارنظری کنیم. «وُلاه» جمع «والی» به معنای صاحب اختیار و ولایت و سرپرستی است. والیان امر خدا همان انوار مقدّسی هستند که خدا از نور ایشان همه مخلوقات را خلق کرده و برای آن ها نسبت به ما سِوی الله، ولایت قائل شده است. چند جمله بعدی دعا اوصاف همین وُلاه امر است.

المَأمُونُونَ عَلی سِرِّک.

کسانی که امانت دار اسرار تو هستند.

المُستَبشِرُونَ بِأمرِک.۳.

۱- مصباح المتهجّد/۸۰۳.

بشارت دهندگان به امر تو.

الواصِفُونَ لِقُدرَتِکَ.

وصف کنندگان قدرت تو.

وصف قـدرت خـدا توسّط اهل بیت علیهم السـلام به دو گونه است: تکوینی و تشـریعی. وصف تکوینی یعنی این که کمالات آن ها آیه و نشانه قـدرت خداونـد است. وصف تشـریعی نیز به این است که با سـخنان زیبای خود قدرت خداوند را بدون این که تشبیه لازم آید، توصیف می کنند.

المُعلِنُونَ لِعَظَمَتِکَ.

آشکارکنندگان عظمت تو.

آشکار کردن عظمت خدا هم به دو صورت تکوینی و تشریعی (نظیر آن چه در وصف قبلی گفتیم) صورت می پذیرد.

اهل بیت علیهم السلام، وعاء مشیّت و اراده خدا

أسألُکَ بِما نَطَقَ فیهم مِن مَشِیَّتِک.

از تو به مشیّتت که در آن ها گویا شده، درخواست می کنم.

«مِن» در این عبارت «مِن بیانیّه» است؛ یعنی مقصود از «ما» موصول را توضـیح می دهـد. مطابق روایات، اهل بیت علیهم السـلام وعاء و ظرف مشیّت خدا هستند. در یکی از زیارات امیرالمؤمنین علیه السلام به ایشان با عنوان «السّلامُ علیك یا ... موضِعَ مَشِیَّهِ اللهِ»(۱) سـلام می دهیم. این مشـیّت می تواند به معنای تکوینی یا تشـریعی باشد؛ چون اهل بیت علیهم السـلام هم ظرف مشیّت تکوینی خدا و هم وعاء مشیّت تشریعی او هستند. ان شاء الله در توضیح مباحث عدل بیان خواهد شد که مراد از مشیّت تکوینی خدا، نور علم نسبت به همه مخلوقات است که خدا اهل بیت علیهم السلام را واجد و حامل آن قرار دادهر.

۱- بحارالانوار ۳۴۸/۱۰۰ به نقل از المزار الکبیر.

و لذا ایشان وعاء و ظرف این نور می باشند.(۱) همچنین مشیّت تشریعی خدا که همان اوامر و نواهی اوست، به وسیله اهل بیت علیهم السلام ظاهر و آشکار می گردد. به معنای دقیق تر می توان گفت که خواست ایشان، خواست خدا و خواست خدا، خواست ایشان است. پس اهل بیت علیهم السلام وعاء مشیّت تشریعی خدا هم هستند.(۲)

اراده خدا هم که متمّم مشیّت اوست، در وجود مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام تجلّی یافته است.(۳) تعبیر زیبایی که در زیارت سیّدالشّهدا علیه السلام از امام صادق علیه السلام نقل شده، شاهدی بر همین معناست:

إرادهُ الرَّبِّ فی مَقادیرِ أُمُورِه تَهبِطُ إلَیکُم و تَصدُرُ مِن بُیُوتِکُم.(۴)

اراده پروردگار در اندازه های کارهایش به سوی شما [اهل بیت علیهم السلام] نازل و از خانه های شما صادر می گردد.

خلاصه این که اراده و مشیّت خدا در هر چیز و نسبت به هرکس، از مشیّت و اراده ایشان ظاهر می شود.(۵)

فَجَعَلتَهُم مَعادِنَ لِکَلِماتِکَ.

پس ایشان را معادن کلمات خود قرار داده ای.

کلمات خدا به معنای صفت، آیه و نشانه اوست.(۶) اهل بیت علیهم السلام سرچشمه آیات خدا هستند؛ چون هر مخلوقی که آیه خداست، از نور ایشان خلق شده، پس همه آیات الهی از ایشان سرچشمه می گیرد.۳)

ص: ۱۴۴

۱- قلوبنا أوعیه لمشیّه الله. (بحارالانوار۳۳۷/۲۵، ح۱۶).

۲- وعاء مشیّت تکوینی خدا بودن اهل بیت علیهم السلام، در دفتر اول و ظرف مشیّت تشریعی خدا بودن ایشان، در دفتر دوم کتاب عدل بحث خواهد شد. (ان شاءالله)

۳- این بحث هم ان شاءالله در مباحث کتاب عدل خواهد آمد.

۴- اصول کافی، کتاب الحج، ابواب الزّیارات، باب زیاره قبر ابی عبدالله الحسین بن علی علیهما السلام، ح۲.

۵- مؤیّد این معنا در احادیث وجود دارد. به عنوان نمونه بنگرید در: بحارالانوار۶/۲۶-۷، ح۱؛ ۳۳۷/۲۵، ح۱۶ و ۳۸۵، ح۴۱؛ ۱۱۴/۵، ح۴۴؛ ۱۴۱/۶، ح۱؛ ۲۵۶/۲۶، ح۳۲.

۶- کلمات الله أی کلامُه و هو صِفَتُه. (لسان العرب۱۰۵/۱۳)

اهل بیت علیهم السلام، ارکان توحید و آیات و مقامات الهی

و أرکاناً لِتَوحیدِکَ و آیاتِکَ و مَقاماتِکَ.

و [ایشان را] ارکان توحید و آیات و مقامات خود قرار داده ای.

خداوند اهل بیت علیهم السلام را ارکان توحید خود قرار داده؛ یعنی توحید حقّ متعال بر ایشان استوار است. همان توضیحی که در ذیل حدیث: «بِنا عُبِدَ اللهُ و بنا عُرِفَ اللهُ و بِنا وُحِّدَ اللهُ تبارکَ و تعالی» داده شد، در این جا هم جاری است. آیات خدا هم که نشانه های او هستند، «مقام» به معنای محلّ قیام است؛ یعنی جایی که خداوند ظهور پیدا می کند. مقام در مورد خداوند مرادف با مَظهَر است و هر مخلوقی که محلّ ظهور و تجلّی خدا باشد، مقام او هم نامیده می شود.

امّا این جمله را به دو گونه می توان اعراب کرد: یکی این که «آیات» و «مقامات» عطف به کلمه «توحید» شده باشند. در این صورت، معنای عبارت این خواهد بود که خداوند انوار اهل بیت علیهم السلام را ارکان آیات و مقامات خویش قرار داده است.

احتمال دوم این است که: «آیات» و «مقامات» عطف به کلمه «أرکاناً» باشند. در این صورت، معنای عبارت این خواهد شد که خداوند انوار اهل بیت علیهم السلام را آیات و مقامات خود قرار داده است.

ما این معنای دوم را ترجیح می دهیم؛ چون «آیات» و «مقامات» مناسبت بیشتری با «ارکان» دارند تا با «توحید» خداوند. لذا احتمال این که عطف به «أرکاناً» باشند، ترجیح دارد. با این احتمال، مطلب کاملاً روشن است؛ زیرا که انوار مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام نشانه ها و مظاهر اعلی و اشرف خدای متعال می باشند. در قسمت بعدی دعا، اعلی و اشرف بودن آیتیت این انوار نسبت به سایر آیات الهی توضیح داده شده است.

اگر احتمال اوّل را در نظر بگیریم، در آن صورت باید بگوییم: انوار اهل بیت علیهم السلام ارکان آیات و مقامات الهی هستند که توضیح رکن بودن ایشان از جملات بعدی روشن می شود. نتیجه این که هر دو احتمال با توجّه به قسمت بعدی دعا به یک معنا منتهی می شود.

ص: ۱۴۵

آیه بودن همه چیز به واسطه نور اهل بیت علیهم السلام

الَّتی لا تَعطیلَ لَها فی کُلِّ مَکانٍ.

که در هیچ مکانی، تعطیل بردار نیستند.

اگر «الَّتی» وصف «آیات و مقامات» باشد، مقصود این است که هیچ جا و هیچ چیز از آیات و مقامات الهی خالی نیست.

و اگر وصف «أرکاناً» باشد، مقصود این خواهد بود که هیچ جا و هیچ چیز خالی از ارکان آیات و مقامات الهی نیست.

در توضیح احتمال اوّل می توان گفت که هر نقطه و مکانی در عالم خلقت که مخلوقی وجود دارد، خود آن مخلوق، آیه و مقام خداوند است. پس هیچ جا و هیچ چیز خالی از آیتیّت پروردگار نمی باشد. بنابر احتمال دوم، باید گفت که چون هر آیه و مقامی، مخلوق از نور مقدّس چهارده معصوم علیهم السلام است، پس همه جا مَظهر و مجلای ارکان آیات و مقامات است که همان انوار اهل بیت علیهم السلام می باشند.

امّا مقصود اصلی بحث ما در هریک از احتمالات، قابل طرح می باشد و آن این که آیه شدن هر آیه و مقامی به نور اهل بیت علیهم السلام است. چون همه مخلوقات عالم، آیات و مقامات الهی هستند، پس در جای جای عالم نشانه های چهارده معصوم علیهم السلام مشاهده می شوند. هیچ مکانی در خلقت یافت نمی شود که از انوار ایشان خالی باشد. چه این انوار را در عبارت دعا، ارکان آیات و مقامات بدانیم و چه ندانیم، هیچ آیه و مقامی بدون مایه گرفتن از ایشان آیه و مقام نیست.

لطیف تر این که توجّه کنیم «آیات و مقامات» الهی فقط مخلوقاتی نیستند که هر عاقلی با توجّه عقلانی به آن ها، متذکّر خدای خوش می شود؛ اصل وجود عاقل، نور عقل او، توجّه کردنش به مخلوقی از مخلوقات، متذکّر شدنش به خالق مخلوقات و ...، همه این ها جزء آیات و مقامات الهی اند. همه این ها نشانه های پروردگار متعال هستند و تحقّق همه این ها به واسطه انوار مقدّس اهل بیت علیهم السلام و نشأت گرفته از ایشان است. پس نقطه نقطه عالم خلقت، نشان از ایشان دارد.

ص: ۱۴۶

يَعرِفُكَ بها مَن عَرَفَكَ.

هركس تو را می شناسند، به واسطه ایشان می شناسد.

این جمله در واقع بیان علّت جمله قبل است؛ یعنی علّت تعطیل و خالی نبودن همه جای عالم را از آیات و مقامات الهی توضیح می دهد. آیه بودن به این است که واسطه معرفت خدا شود. چون هر نقطه ای از عالم مخلوقات شأنیّت آیه خدا شدن را دارد، پس هیچ جا خالی از آیات و مقامات الهی نیست. با نظر به هر نقطه ای می توان به معرفت خدا نایل شد (یَعرِفُکَ بها مَن عَرَفَکَ). پس هر مکانی در عالم خلقت می تواند آیه باشد و به همین دلیل هم هر مکانی در عالم نشان از اهل بیت علیهم السلام دارد؛ چون آیه شدن آیه به نور ایشان است.

عظمت نور اهل بیت علیهم السلام در عین مخلوق بودنشان

لا فَرقَ بَینَکَ و بَینَها إلّا أنَّهُم عِبادُکَ و خَلقُکَ.

فرقی بین تو و ایشان نیست، مگر این که آن ها بندگان و خلق تو هستند.

در قسمت اوّل جمله ضمیر «ها» به کار رفته و در قسمت دوم، ضمیر «هُم». ضمیر مفرد مؤنّث به اعتبار لفظ است و ضمیر جمع مذکّر به اعتبار معنا و مرجع آن لفظ.

در این جمله تصریح شده که این انوار مقدّس، بندگان خدا و آفریدگان او هستند؛ امّا چرا ابتدای آن با عبارت «لا فَرقَ بَینَکَ و بَینَها إلّا أنَّهُم عِبادُکَ و خَلقُکَ» سخن فرموده اند؟ وقتی موجودی بنده و مخلوق خدا باشد، هیچ وجه شباهت و سنخیّتی با او ندارد؛ پس وجه این که گفته اند: «فرقی بین خدا و آن ها نیست، مگر...» چیست؟ معمولاً در مورد دو چیزی که وجوه شباهت زیادی با هم دارند، گفته می شود: فرقی بین آن ها نیست، مگر... این جا که یک وجه شباهت هم نیست، چرا چنین تعبیر فرموده اند؟

به نظر می آید خواسته اند عظمت بی حدّ و حصر انوار مقدّس اهل بیت علیهم السلام را با این عبارات، روشن کنند. شاید مراد این باشد که هر چند ذات خدا با ذوات مخلوقات هیچ شباهتی ندارد، امّا خداوند به این برگزیدگان خاصّ خود، قدرت انجام هرکاری را که بخواهند، داده است. بالاتر از این، خداوند خواست این ها را خواست خودش، حبّ

ایشان را حبّ خودش، بغض آنان را بغض خودش، رضا و سخط آن ها را رضا و سخط خودش و ... قرار داده است.(۱) آیا با در نظر گرفتن این موارد، این تعبیر که «فرقی بین آن ها و خدا نیست، مگر این که بندگان و مخلوق اویند»، به جا و مناسب نمی باشد؟

بالاتر بودن اهل بیت علیهم السلام از حدّ درک ما

واقعیّت این است که ما هرچه در عظمت شأن چهارده معصوم علیهم السلام بخوانیم و بشنویم، هنوز فرسنگ ها با درک مقامات ایشان فاصله داریم. بی جهت نیست که خودشان فرموده اند:

لاـ تَجعَلُونا أرباباً و قُولُوا فی فَضلِنا ما شِئتُم فإنَّکُم لا تَبلُغُونَ کُنهَ ما فینا و لا نِهایَتَه. فإنَّ اللّه عَزَّ وَ جَلَّ قَد أعطانا أکبَرَ و أعظَمَ ممّا یَصِفُه واصِفُکُم أو یَخطُرُ عَلی قَلبِ أحَدِکُم فإذا عَرَفتُمونا هکَذا فأنتُم المؤمِنونَ.(۲)

ما را به مرتبه ربوبیّت [=خدایی] نرسانید و در فضیلت ما هر چه می خواهید، بگویید. شما هیچ گاه به کُنه و منتهای فضایل ما نخواهید رسید؛ چرا که خدای عزّوجلّ بزرگ تر و باعظمت تر از آن چه را شما وصف می کنید یا به قلب یکی از شما خطور می کند، به ما عطا فرموده است. پس هرگاه که ما را این گونه شناختید، پس آن گاه شما مؤمن خواهید بود.

در این حدیث شریف تصریح شده که ما نباید - و عقلاً هم مجاز نیستیم که - شأن ربوبیّت و خدایی برای اهل بیت علیهم السلام قائل شویم. کافی است یک وجه شباهت با ذات مقدّس پروردگار برای ایشان فرض کنیم؛ همین مساوی با تشبیه و شأن ربوبی قائل شدن برای ایشان است. اصولاً هرچه در مخلوق هست (هر مخلوقی و در هر رتبه ای)، امکان این که در خالق هم باشد، وجود ندارد و بالعکس؛ از هیچ جهت و هیچ جنبه ای نمی توان برای خداوند شباهتی با مخلوقاتش قائل شد.

معیار کار خدایی و غیر خدایی

با توجّه به این معیار، هیچ یک از کارهای «خدایی» را نباید و نمی توان به اهل بیت علیهم السلام نسبت داد. امّا کار «خدایی» ملاکش چیست؟ ملاک خدایی بودن یک عمل، بزرگی ظاهر عمل نیست؛ مهم این است که آن عمل مستقّلاً و بدون اتّکای به غیر انجام شود. تمام کارهای خدایی این گونه است که هیچ اتّکایی به غیر خدا ندارد. امّا اگر همان کار خدایی را مخلوقی با اتّکای به قدرت خدادادی انجام دهد، دیگر نمی توان آن کار را خدایی دانست. مثلاً «زنده کردن مرده» کاری است که خداوند آن را انجام داده و می دهد. اگر همین عمل را انسانی با قدرت خدادادی انجام دهد، کار او خدایی نخواهد بود؛ چون آن را مستقلّاً و بدون اتّکای به غیر انجام نداده است. با این ترتیب، تفاوتی بین کارهای ظاهراً بزرگ و کارهای ظاهراً کوچک نیست. به عنوان مثال حرکت دادن عادی دست توسّط انسان، از این جهت مانند مرده زنده کردن است. اگر در موردی به غلط معتقد شویم که کسی همین کار ساده را مستقلّاً و به خودش (بدون اتّکای به غیر خود) انجام داده یا می دهد، نسبت کار «خدایی» به او داده و قائل به تشبیه او با خداوند شده ایم.

در حقیقت، بزرگی یک عمل به ظاهر آن نیست؛ بلکه به این است که آیا انجام دهنده آن بدون اتّکای به دیگری انجامش می دهد یا خیر. با این ملاک، کارهای «خدایی» همه بزرگ اند و کارهای غیر خدا همه کوچک؛ چون غیر خدا هیچ کار ظاهراً ساده ای را هم نمی تواند بدون اتّکای به خدا انجام دهد.

با این مقدّمات، اگر کارهای ظاهراً بزرگ و بسیار بزرگ را هم به اهل بیت علیهم السلام نسبت دهیم (البتّه با دلیل و مدرک، نه از جانب خود) امّا بدانیم و معتقد باشیم که ایشان همه آن ها را با قدرت خدادادی انجام می دهند، به غلو نیفتاده ایم و تشبیه به خداوند هم نکرده ایم.

ص: ۱۴۹

مقامات ویژه اهل بیت علیهم السلام به جعل الهی

با توجّه به این نکته ببینیم وجود مقدّس امیرالمؤمنین علیه السلام در معرّفی اهل بیت علیهم السلام به جناب سلمان و ابوذر چه فرموده اند:

یا سَلمان و یا جُندَب... أنا أُحیی و أُمیتُ بِإذن رَبّی و أنا أُنَبِّئُکم بِما تَأکُلونَ و ما تَدَّخِرُونَ فی بُیُوتکُم بِإذنِ رَبّی و أنا عالِمٌ بِضَمائِرِ قُلُوبکُم و الأئمَّهُ مِن أولادی علیهم السلام یَعلَمُونَ و یَفعَلونَ هذا إذا أحَبُّوا و أرادَوا لِأنّا کُلَّنا واحدٌ أوَّلُنا مُحمَّدٌ و آخِرُنا محمَّدٌ و أوسَطُنا مُحمَّدٌ و کُلُّنا مُحمَّدٌ فَلا تُفَرِّقُوا بَینَنا و نَحنُ إذا شِئنا شاءَ اللهُ و إذا کَرِهنا کَرِهَ اللهُ الویلُ کُلُّ الویلِ لِمَن أنکرَ فَضلَنا و خصوصیَّتنا و ما أعطانَا اللهُ رَبُّنا لأنَّ مِن أنکَرَ شَیئاً ممّا أعطانَا اللهُ فقد أنکَرَ قُدرهَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ و مَشیَّتَه فینا.(۱)

ای سلمان و ای ابوذر... من به اذن پروردگارم زنده می کنم و می میرانم و به اذن پروردگارم از آن چه می خورید و در خانه هایتان ذخیره می کنید، به شما خبر می دهم و من به پنهانی های دل های شما آگاهم. امامان علیهم السلام از فرزندان من نیز [همین امور را] می دانند و همین کارها را هرگاه دوست داشته باشند و اراده کنند، انجام می دهند؛ زیرا ما همه یکی هستیم. اوّلین ما محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم و آخرین ما محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم و آن که از ما در وسط قرار گرفته هم محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم است و همه ما محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم هستیم.(۲) پس بین ما [در فضایل و کمالات] تفاوت قائل نشوید. ما هرگاه مشیّت کنیم، خداوند مشیّت کرده و هرگاه از چیزی کراهت داشته باشیم، خدا از آن کراهت دارد.

وای و همه وای بر کسی که فضیلت و صفت انحصاری ما و آن چه را که خداوند به ما عطا فرموده، انکار نماید؛ زیرا هرکس یکی از آن چه را که خدا به ما عطا فرموده منکر شود، قدرت خدای عزّ وجلّ و مشیّت او نسبت به ما را انکار کرده است.د.

۱- بحارالانوار۲۶/۶-۷، ح ۱.

۲- معنای فرمایش: «همه ما محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم هستیم» همان تعبیر است که فرمودند: «همه ما یکی هستیم»؛ یعنی چهارده معصوم علیهم السلام نور واحدی هستند.

در این عبارات نورانی با قیـد «بِإذنِ الله» که دو بار بر آن تأکیـد کرده اند، نیاز و احتیاج ذاتی خودشان را در همه کارهایشان به خـدا گوشـزد فرموده انـد. در جملات پایانی هم تصـریح کرده انـد که همه قدرت های ایشان عطای الهی و براساس مشـیّت او بوده است. این ها نشان می دهد که آن ها بندگان و مخلوقات خدایند؛ امّا در عین حال به اذن خدا و مشـیّت او قدرت هایی را داشته و دارنـد که هیـچ کس دیگر نـدارد. مهم تر از همه این که خداوند چنان قدرتی به ایشان داده که هرگاه دوست داشـته باشـند و اراده کنند (إذا أحبَّوا و أرادَوا)، می توانند از این گونه کارهای عجیب و غیر عادی انجام دهند و بالاتر این که مشـیّت و خواست ایشان، خواست خـدا و کراهت آن ها، کراهت خداست. پس تصدیق می کنیم که جا دارد این گونه تعبیر کنند که: «لا فَرقَ بَینك و بَینَها إلّا...».

فَتقُها و رَتقُها بِیَدِكَ.

گشودن و بستن آن ها به دست توست.

این که ذوات مقدّس اهل بیت علیهم السلام این کمالات را داشته باشند یا خیر و چه موقع و به چه اندازه داشته باشند، همه این ها به خواست خدا بستگی دارد و هیچ کدام به دست خود ایشان نیست.

بَدءُها مِنك و عَودُها إلیكَ.

آغاز آن ها از تو و بازگشتشان به سوی توست.

ایشـان از خود اسـتقلالی ندارنـد. همه کمالاتشـان از خـدا نشـأت می گیرد و با خواست او ادامه پیـدا می کنـد و به خواست او خاتمه می یابد.

أعضادٌ و أشهادٌ و مُناهٌ و أذوادٌ و حَفَظَهٌ و رُوّادٌ.

ایشان بازوها و گواهان و آزمایش کنندگان و مدافعان و حافظان و پیشوایان [از جانب تو] هستند.

هریك از این عناوین بیان کننـده مقامی از مقامات اهل بیت علیهم السـلام می باشـد. خداونـد ایشان را بازوان توانا برای یاری دین خود و نیز گواهانی بر خلق خود در دنیا و آخرت قرار داده است. هم چنین ایشان وسیله و سبب آزمایش خلق خدایند.

ص: ۱۵۱

شأن دیگر ایشان دفاع از دین خدا و بدعت ها در برابر دشمنان و خائنان است. از طرف دیگر خدا آنان را حافظان دین خود و پیشوایان خلایق در مسیر بندگی خود قرار داده است.

حقّ اهل بیت علیهم السلام بر خداوند به انعام الهی

فَبِهِم مَلَأتَ سَماءَکَ و أرضَکَ حَتّی ظَهَرَ أن لا إلهَ إلّا أنت.

در نتیجه [ی همه آن چه گذشت] آسمان و زمین خود را به ایشان پر نمودی تا [در همه جا] آشکار شد که جز تو معبودی نیست.

مقامات خدادادی ایشان به این منتهی شد که در آسمان و زمین کلمه توحید و بندگی خدا پر شد. هرجا در آسمان و زمین که بندگی خدا صورت پذیرفته و می پذیرد، به واسطه نور وجود ایشان و تلاش هایشان در جهت هدایت و دستگیری از خلق خدا در این زمینه بوده است. وساطت این بزرگواران برای تحقّق کلمه توحید (لا إله إلّا أنت) هم تکوینی بوده و هم تشریعی؛ تکوینی به اعتبار نور وجودشان که همه چیز در عالم خلقت از آن خلق شده و تشریعی به جهت زحمات و خدماتی که برای نشر و تبیین عقیده توحید متحمّل شده و می شوند. پس دین داری در سراسر عالم مدیون وجود ایشان است.

این گونه خداوند خواسته است تا حقّ و حقوقی خاصّ و ویژه برای این محبوب های خود قرار دهد. این حقوق برای ایشان بر عهده همه خلایق (که با خدا و بندگی او آشنا شده اند) وجود دارد و به معنایی دیگر، بر خود خداوند هم حقّی پیدا کرده اند. البتّه هیچ مخلوقی (هر چند شریف و عالی مقام) ذاتاً و به خودی خود بر خدا هیچ حقّی ندارد و این خود اوست که گاهی بنا به حکمتی، برای مخلوقی از مخلوقاتش حقّی بر خود قرار می دهد.

حقّی که گاهی مخلوق بر خالق پیدا می کند از این روست که خداوند خود - با اختیارش، نه از سر ناچاری- چیزی را برای کسی برعهده می گیرد؛ مثلاً وعده ای می دهد که خود این وعده دادن حقّی را برای شخص ثابت می کند. پس حقّی که خدا به

مخلوق خود می دهد، در حقیقت، لطف و انعام ویژه ای است که به او اختصاص می دهد.

در برخی دعاها به ما یاد داده انـد که خداونـد را به حقّی که بر اهل بیت علیهم السـلام دارد و نیز به حقوقی که آن ها بر خـدا دارند، بخوانیم:

فَأسألُکَ اللّهُمَّ یا عظیمُ بِحَقِّکَ علی محمَّدٍ وَ آلِهِ الصّادقینَ وَ بِحَقِّ محمَّدٍ وَ آلِهِ الصّادقینَ علیکَ. وَ بِحَقِّکَ علی عَلیٍّ وَ بِحَقِّ علیٍّ عَلیکَ و بِحَقِّکَ علی فاطمَه وَ بِحَقِّ فاطمهَ عَلیک. وَ بِحَقِّکَ عَلی الحَسَنِ وَ بحقّ الحَسَنِ علیکَ وَ بِحَقِّکَ عَلی الحُسَینِ وَ بِحَقّ الحُسَینِ علیکَ. فَإنَّ حُقُوقَهم علیکَ مِن أفضَلِ إنعامِکَ عَلیهم.(۱)

در عبارات پایانی دعا، تصریح شده است که حقوق اهل بیت علیهم السـلام بر خداوند، از مصادیق بزرگ ترین الطاف خدا بر ایشان است. به هر حال کسـی که به توفیق الهی چنین معرفتی به چهارده معصوم علیهم السلام پیدا کند، در مسیر معرفت ایشان «به نورانیّت» قرار گرفته است. منظور از «معرفت ایشـان به نورانیّت»، معرفت کمالات و مقامات نوری ایشان است که در دعای رجبیّه گوشه ای از آن مطرح شده و در احادیث دیگر هم از این گونه معارف یافت می شود.

اشاره ای به حدیث نورانیّت

این بخش از کتاب را با نقل جملاتی از حـدیثی گران قـدر که به حـدیث نورانیّت معروف است، به پایان می بریم و از خـدای متعال درخواست می کنیم تا چنین معرفتی را در ما روز به روز و ساعت به ساعت افزون بفرماید.

مقدّمه حدیث این است که روزی جناب ابوذر غفاری به جناب سـلمان فارسی (محمّدی صلّی الله علیه و آله و سلّم) می گوید: معرفت امیرالمؤمنین به نورانیّت یعنی چه؟ او پاسخ می دهد که: بیا نزد خود حضرت برویم و این را از خود ایشان بپرسیم. وقتی رفتند و سؤال خود۷.

۱- بحارالانوار ۴۱۴/۹۷.

را مطرح کردند، حضرت به آن ها به عنوان دو دین دار متعهّد که کوتاهی در دینشان نمی کنند، خوش آمد گفتند و فرمودند که چنین معرفتی بر هر مرد و زن مؤمن لازم است. سپس تأکید فرمودند:

إنَّه لاـ یَستَکمِلُ أحَـدٌ الایمـانَ حَتّی یَعرِفَنی کُنهَ مَعرِفَتی بـالنُّورانیّهِ فإذا عَرَفَنی بِهـذِهِ المَعرِفَهِ فَقَـد امتَحَنَ اللهُ قَلبَهُ لِلایمانِ و شَـرَحَ صَدرَه لِلإسلامِ و صار عارِفاً مُستَبصِراً و مَن قَصَّرَ عَن مَعرِفَهِ ذلکَ فَهُوَ شاکٌّ و مُرتابٌ.(۱)

همانـا هیـچ کس ایمان کامل پیـدا نمی کنـد، مگر این که به کُنه معرفت به نورانیّت من برسـد. پس هرگاه چنین معرفتی به من پیدا کرد، خداوند قلب او را به ایمان آزمایش کرده و به او برای [پذیرش] اسـلام شـرح صدر داده و او عارف بینا شده است و هرکس در [کسب و اعتقاد به] این معرفت کوتاهی ورزد، اهل شکّ و تردید است.

معنای معرفت اهل بیت علیهم السلام به نورانیّت

معرفت به نورانیّت یعنی این که انسان اهل بیت علیهم السلام را به کمالات نورانی شان بشناسد. لازمه شناخت این مقام نورانی آن است که معتقد باشـیم هر کمالی که خدا به مخلوقاتش عطا کرده و می کند، از انوار وجودی اهل بیت علیهم السلام است. صاحب اصـلی همه کمالات عالم خلقت آن هاینـد و لـذا «نورالانوار» نامیده شده اند؛ یعنی نوری که سرچشـمه همه انوار عالم هستی است. خدا ایشان را به این مقام اسـتثنایی رسانده و آن ها را چشم بینای خود (عین اللهِ النّاظرَه)، گوش شـنوای خود (اُذُنه الواعیه) و دست بسط دهنده خود (یَده الباسطه)(۲) قرار داده است.

در هیـچ یک از این مقامات، حجاب مخلوقی از میان نرفته و بینونت میان خـدا و خلق نقض نمی شود. مراد از چشم بینا، گوش شنوا و دست بسط دهنده خدا، این است۳.

۱- بحارالانوار۱/۲۶، ح۱.

۲- این هـا القـاب امیرالمؤمنین علیه السـلام است که در زیـارت مـأثور ایشان وارد شـده است بنگریـد در: بحارالانوار۳۰۵/۹۷، ح۲۳.

که وجود مقدّس امیرالمؤمنین علیه السلام به واسطه نوری که خدا به ایشان تملیک فرموده، هرچه را بخواهد می بیند، هرچه را اراده کند می شنود و به اذن خدا آن چه را که در عالم خلقت بخواهد بسط می دهد؛ به هرکه بخواهد می دهد و از هرکه بخواهد منع می کند و مصداق آیه شریف:

(هذا عَطاؤُنا فَامنُن أو أمسِک بِغَیرِ حِسابٍ)(۱)

این عطای ماست؛ پس بدون این که لازم باشد حسابی پس بدهی، [به هر کس می خواهی] ببخش یا [از هر که می خواهی] منع کن.

می باشد.(۲)

خداوند همه انوار عالم هستی و خلقت را در اختیار این خلفای خود قرار داده و مشیّت آن ها را مشیّت خود، رضای آن ها را رضای خود، سخط ایشان را سخط خود و امر آن ها را امر خود خوانده است. پس می توان این بزرگواران را صاحب اختیار همه مخلوقات الهی دانست که اطاعتشان بر همه چیز واجب شده است.(۳) به تعبیری که در یکی از زیارات امیرالمؤمنین علیه السلام آمده، ایشان «نفس الله تعالی القائمه فیه بالسّنن» نامیده شده اند؛(۴) یعنی روح و نفس خدا که حیات سنّت های الهی به ایشان است. همان طور که همه چیز انسان به نفس و روحش حیات دارد و اگر روح از او گرفته شود، همه چیز می میرد، ایشان هم روح و حیات همه خلقت اند که اگر نور ایشان نباشد، هیچ سنّتی به پا نمی ماند.

ایشان به پا دارنده سنّت های خدا در مخلوقاتش هستند و لذا «أرکان الهدی» نامیده شده اند و وقتی فرق مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام شکافته شد، جبرئیل بین آسمان و زمین ندا داد که: «تَهَدَّمشت و اللهِ أرکانُ الهُدی»(۵). البتّه نور ایشان با شهادت جسمشان از ۲.

۱- ص/۳۹.
۲- تفسیر آیه شریف در مورد اهل بیت علیهم السلام می باشد. ر.ک: اصول کافی، کتاب الحجّه، باب التّفویض إلی رسول الله و إلی الائمّه، ح۲ و ۶ و ۱۰.
۳- ر.ک: بحارالانوار۲۳/ باب وجوب طاعتهم...
۴- بحارالانوار۳۳۱/۹۷، ح۲۹.
۵- بحارالانوار۲۸۲/۴۲.

بین نمی رود؛ لذا عالم هستی فرو نریت و البتّه به اراده الهی همیشه یکی از این انوار مقدّس به قالب جسم و بدن در زمین باقی می ماند که حجّت حیّ او و خلیفه اش روی زمین به شمار می رود.

خدای متعال حتّی اگر بخواهد تغییری در مقدّرات و احکام خود ایجاد نماید (بداء)، به واسطه نوری که در اختیار اهل بیت علیهم السلام قرار داده، این بداء را صورت می دهد. در زیارت بسیار معتبری از امام صادق علیه السلام، در حرم سیّدالشّهدا علیه السلام خطاب به اهل بیت علیهم السلام چنین می خوانیم:

بِکُم فَتَحَ اللهُ و بِکُم یَختِمُ اللهُ و بِکُم یَمحُو ما یَشاءُ و بِکُم یُثبِتُ.(۱)

به واسطه شما خدا آغاز کرده و به واسطه شما پایان می دهد و به واسطه شما آن چه را می خواهد محو و اثبات می کند.

همه چیز در خلقت به اراده خدا با نور اهل بیت علیهم السلام آغاز شده و با نور ایشان خاتمه پیدا می کند و هر تغییری هم به واسطه همین نور صورت می پذیرد. پس می توان گفت که سنّت های خداوند به ایشان به پا داشته شده و نور عالم خلقت، از نور ایشان است. ما به نور ایشان می بینیم، می شنویم، زنده ایم و همه کمالات برای هرکسی، در واقع از آنِ این بزرگواران است.

آن چه گفتیم فقط توصیفی ناقص از مقامات نورانی اهل بیت علیهم السلام است. اگر خدا عنایت کند و انسان بتواند بخشی از این مطالب را وجدان کند، قلبش منوّر به نور معرفت نورانی ایشان می گردد. دانستن این مطالب و اقرار و اعتقاد به آن ها قدم اوّل برای وجدان آن به شمار می رود. اگر انسان وقتی این گونه مطالب را می شنود انکار نکند، پذیرفتن آن ها برایش سخت نباشد و بداند که آن چه او شنیده فقط گوشه ای از مقامات نورانی ایشان است و آن ها به مراتب، بالاتر از آن هستند که او فهمیده، در این صورت در مسیر صحیح معرفت به نورانیّت قرار گرفته است.۲.

ص: ۱۵۶

۱- اصول کافی، کتاب الحج، ابواب الزّیارات، باب زیاره قبر ابی عبدالله الحسین بن علی علیهما السلام، ح۲.

تلازم معرفت خدا با معرفت به نورانیّت اهل بیت علیهم السلام

بـا این توضیحات، اکنون می توانیم تصـدیق کنیم که چنین معرفتی به مقام اهل بیت علیهم السـلام از معرفت خود خـدا ناشـی شـده و به معرفت بیشتر او می انجامـد. امیـد داریم بتوانیم معنـای اولیّه عبـارات نورانی امیرالمؤمنین علیه السـلام را که در ادامه سخن خود به سلمان و ابوذر فرمودند، خوب درک کنیم:

مَعرِفَتی بِالنُّورانِیّهِ مَعرِفهُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَعرِفَهُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعرِفَتی بِالنُّورانیّه.(۱)

معرفت من به نورانیّت، به معرفت خدای عزّوجلّ می انجامد و معرفت خدای عزّوجلّ، به معرفت به نورانیّت من منجر می شود.

این جا سـخن از دو معرفت است: معرفت خدای عزّوجلّ و معرفت به نورانیّت امیرالمؤمنین علیه السـلام. این دو معرفت هرکدام به دیگری می انجامـد؛ یعنی هر درجه ای از یکی، درجه ای از دیگری به دنبالش می آید. ابتدا جمله دوم را معنا می کنیم: آن چه در توصـیف معرفت به نـورانیّت امـام علیه السـلام گفـتیم، از معرفت خـود خـدا ناشـی می شود؛ یعنی معرفت خـداست که سرچشمه معرفت انسان به مقامات نورانی اهل بیت علیهم السلام می شود. اگر ما خدا را نشناسیم، نمی توانیم امیرالمؤمنین علیه السـلام را «عین الله»، «اُذُن الله» و «یَدالله» بدانیم، آن معرفت خداست که ریشه و منشأ معرفت به مقام نورانی حضـرات اهل بیت علیهم السلام می شود. بنابراین: معرفهُ اللهِ عَزَّ و جَلَّ معرفتی بِالنّورانیّه.

این جا در واقع امیرالمؤمنین علیه السـلام را به خدا شـناخته ایم و او را به معرّفی خدا و کمالات خدادادی اش می شناسـیم. نور امیرالمؤمنین علیه السلام نوری است که خدا در او قرار داده و او را «نورالانوار» خود ساخته است. پس می توان چنین گفت:

به خدا شناختم من به خدا قسم علی علیه السلام را.

روشـن است که به هیـچ وجه مراد امیرالمـؤمنین علیه السـلام از این جمله این نبـوده که این دو معرفت یکی است و العیـاذ بـالله وحدتی میان خدا و خلقش برقرار است. هرگز چنین۲.

۱- بحارالانوار۲۶/۱-۲.

معنایی با اصول عقلی و تعالیم اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست؛ بلکه می فرمایند: یکی منشأ و ریشه دیگری می شود. در درجه اوّل معرفت خداست که به معرفت به مقام نورانی اهل بیت علیهم السلام می انجامد و هرچه رتبه معرفت به خدا بالا رود، معرفت به نورانیّت اهل بیت علیهم السلام نیز بالاتر می رود. البتّه این دو معرفت، هر دو صُنع خدا و لطف اوست، امّا خود او این ارتباط را میان این دو معرفت ایجاد کرده است و به لطف خودش، هرچه معرفت خدا شدیدتر شود، معرفت به نورانیّت خلفای خود را شدیدتر می سازد. این معنای جمله دوم عبارت مولا امیرالمؤمنین علیه السلام بود.

امّا جمله اوّل، عکس معنای جمله دوم است: معرفت به نورانیّت اهل بیت علیهم السلام مقدّمه ای برای معرفت بیشتر خدای عزّوجلّ می شود. در واقع خداوند معرفت به مقامات نورانی خلفای خود را زمینه و بستری بسیار مناسب برای اعطای معرفت بیشتر خود به اهل ولایت این بزرگواران قرار داده است. البتّه می دانیم که خداوند از طریق همه آیات تکوینی اش معرفت خود را به بندگان عطا می کند؛ هرچه معرفت انسان به آیه ای از آیات خدا بیشتر شود، به لطف خدا مقدّمه ای برای معرفت بیشتر و بهتر خود او خواهد شد. گاهی خدا از طریق معرفت نفس خود فرد، خود را به او می شناساند. وقتی از پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم پرسیدند: کیفَ الطّریقُ إلی مَعرِفَهِ الحَقِّ؟ فرمودند: مَعرِفَهُ النَّفس؛(۱) یا این که فرموده اند: مَن عَرَفَ نَفسَه فَقد عَرَفَ رَبّه؛(۲) یعنی خودشناسی به خداشناسی می انجامد.

هرچه آیه ای بزرگ تر و نزد خدا گرامی تر باشد، معرفت به آن، مقدّمه بهتری برای معرفت بیشتر خدا می شود. این نیز خواست خود خدا بوده که از طریق معرفت به آیت عظمای خود(۳) و اکبر اسماء خویش، بالاترین درجه های معرفت خود را نصیب کسانی کند که معرفت به نورانیّت اهل بیت علیهم السلام دارند. پس طریقیّت معرفت ایشان نسبت به معرفت خدا، بیشتر و بهتر از طریقیّت معرفت به هر آیه دیگری از آیاتی.

ص: ۱۵۸

۱- بحارالانوار۷۲/۶۷، ح۲۳ به نقل از عوالی اللّئالی.

الهی است. خـدا این امتیـاز را خـاصّ افرادی قرار داده که به آن ها نعمت معرفت به نورانیّت جانشـینان خود روی زمین را عطا فرمـوده است. هرچه معرفت به نورانیّت اهـل بیت علیهم السـلام بیشـتر شود، معرفت بیشـتری نسـبت به خـدا نصـیب آن هـا می گردد.

این گونه می توان گفت: آن معرفت خدا که از طریق معرفت به مقامات نورانی اهل بیت علیهم السلام نصیب انسان می گردد، از هیچ طریق دیگری حاصل نمی شود. البتّه نه این که دست خدا بسـته باشد؛ ولی خود با اراده و مشـیّتش چنین خواسـته که از طریق معرفت به نورانیّت جانشینانش بیشتر و بهتر شناخته شود تا به آیات و اسماء دیگرش. چه زیبا سروده است آن شاعر که:

به علی علیه السلام شناختم من به خدا قسم خدا را.

یعنی نه این که به غیر علی علیه السـلام خدا را نشـناختم؛ ولی وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام را با آن عظمت و شوکت و جلال بی نظیر که «اُذُن الله»، «یـد الله» و «عین الله» است می بینم که بـا چنـان خضوعی گـدایی خـدا را می کنـد، آن وقت آن گونه به عظمت خدا پی می برم که تا قبل از آن و بدون آن هرگز پی نبرده ام. این است آیت الله العظمی.

پس این دو معرفت با هم چنین رابطه ای پیدا می کنند که هر درجه ای از هرکدام، مقدّمه حصول درجه بالاتری از دیگری می شود؛ ولی این رابطه یک رابطه ضـروری و ذاتی میان آن ها نیست؛ بلکه به خواست و اراده خـدا چنین شـده و می شود. در هر معرفتی برای هرکس و در هر درجه ای، صُنع خدا اصل است؛ ولی البتّه ما انسان ها هم وظیفه داریم که معرّفی خدا را بپذیریم. سنّت خدا این است که هرکس درجه ای از معرفت خدا را- که خود او عطا می کند- بپذیرد، او را به درجه بالاتری از معرفت به نورانیّت خلفـایش می رسانـد و بـالعکس؛ هرکس درجه ای از معرفت به نورانیّت اهـل بیت علیهم السـلام را- که خـدا به او عنایت می کند- بپذیرد، خدا همان پذیرش را مقدّمه معرفت بالاتر او به خود قرار می دهد.

امیرالمـؤمنین علیه السـلام در ادامه فرمـایش خود برای سـلمان و ابوذر جلوه هـایی از معرفت به نورانیّت خود و سـایر اهـل بیت علیهم السلام را آشکار نموده و در ادامه

چنین فرمودند:

إنّما أنا عَبدٌ مِن عَبيدِ اللهِ لا تُسَمُّونا أرباباً و قُولُوا فی فَضلِنا ما شِئتُم فإنَّكم لَن تَبلُغُوا مِن فَضلِنا كُنهَ ما جَعَلَهُ اللهُ لَنا و لا مِعشارَ العُشر.(۱)

همانا من بنده ای از بندگان خدا بیش نیستم. ما را ارباب [=خداها] ننامید و هرچه خواستید در فضیلت ما بگویید؛ پس شما به کُنه فضایلی که خدا برای ما قرار داده و حتّی به یک صدم آن هم نخواهید رسید.

نتیجه این که: اگر همه فضایل و مناقبی را که در شأن اهل بیت علیهم السلام وارد شده، بدانیم و معتقد باشیم، هنوز هم در ابتدای مسیر معرفت ایشان به نورانیّت هستیم. این راهی نیست که هرکس به راحتی بتواند در آن به جایی برسد؛ هم عنایت خاصّ الهی را لازم دارد، هم دستگیری خودشان را می خواهد و هم همّت عالی خود انسان که به آن چه دانسته عمل کند. علم بی عمل در این وادی نتیجه بخش نیست.۶.

ص: ۱۶۰

۱- بحارالانوار۶/۲۶.

بخش دوم: معرفت خدا به واسطه آیه تشریعی

فصل۱: آیتیّت آیات تشریعی (لفظی)

اشاره ای به انواع معرفت بالآیه

مکرّر اشاره کرده ایم که مقصود از آیه، اسم، صفت و علامت، یک چیز و آن «نشانه» است. «آیه تشریعی» به اسم ها و نشانه هایی لفظی اطلاق می شود که خداوند خود را به آن وصف کرده است.

در بخش گذشته مقصود از «توصیف خدا از خود به آیات تکوینی» توضیح داده شد و اکنون محلّ بحث ما «توصیف خدا از خود به آیات تشریعی» است. آیات تکوینی واسطه هایی هستند که توجّه به آن ها می تواند طریق معرفت خدا باشد. آیات تشریعی هم دقیقاً همین تعریف را دارند. توجّه به آیات و اسماء تشریعی هم می تواند طریق معرفت خدا باشد. این دو نوع توجّه، در توجّه بودن مانند هم هستند؛ امّا متناسب با تکوینی یا تشریعی بودن آیات، معنای آن ها متفاوت می شود.

توجّه به آیه تکوینی با نظر عاقلانه کردن در مصنوعیّت آن آیه حاصل می شود که نتیجه اش ظهور عقلی خداوند به واسطه آن آیه تکوینی است. امّا توجّه به آیه تشریعی به این است که خدا با آن اسم خاصّش خوانده شود تا همین خواندن، واسطه معرفت او گردد.

طبق این تعریف، هر دو نوع معرفت، «معرفت بالآیه» هستند؛ یکی به واسطه آیه تکوینی و دیگری به واسطه آیه تشریعی. این دو غیر آن معرفتی هستند که اصلاً نشانه ها و علامات، واسطه و طریق حصول آن نمی باشند. در آن معرفت، عارف به خدا فقط خود او را می شناسد؛ بدون این که توجّهی به آیات و اسماء او کرده باشد. این قسم معرفت را «معرفت بدون الآیه» می نامیم که در بخش بعد به بیان آن می پردازیم.

نیکوترین اسماء در قرآن کریم

بحث آیات تشریعی را از قرآن کریم آغاز می کنیم. اوّلین آیه همان است که در بحث از آیات تکوینی هم به آن اشاره داشته ایم:

(و لِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعوهُ بِها...).(۱)

و نیکوترین اسماء از آن خداست. پس او را با آن ها بخوانید... .

(قُلِ ادعُوا اللهَ أو ادعُوا الرَّحمنَ أیّاً ما تَدعُوا فَلَهُ الأسماءُ الحُسنی...).(۲)

بگو: «الله» را بخوانید یا «رحمان» را. هرچه را بخوانید، نیکوترین اسماء از آن اوست... .

(هُوَ اللهُ الخالِقُ الباریُٔ المُصَوِّر له الأسماءُ الحُسنی...).(۳)

اوست خدای خلق کننده، آفریدگار و خالق صورت ها که نیکوترین اسماء را دارد.

می بینیم که قرآن کریم در چند جا برای خداوند نیکوترین اسماء را قائل شده است. این اسماء شامل اسماء تکوینی و تشریعی می شود. اسماء تشریعی همان الفاظی هستند که خدا آن ها را برای آن که وسیله خواندن و درخواست از او باشند، وضع کرده است.

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی حدیثی را نقل کرده که در آن، راوی از حضرت۴

۱- اعراف/۱۸۰.

۲- إسراء/۱۱۰.

۳- حشر/۲۴.

رضا علیه السلام می پرسد:

آیا خداوند پیش از آن که خلقی بیافریند، خودش را می شناخته است؟

حضرت پاسخ مثبت می دهند. او ادامه می دهد:

یعنی خودش را می دیده و می شنیده؟

حضرت می فرمایند:

ما کان مُحتاجاً إلی ذلک لأنَّه لم یکن یَسألُها و لا یَطلُبُ مِنها هو نَفسُهُ و نَفسُهُ هو قُدرَتُه نافِذَةٌ فَلَیسَ یَحتاجُ أن یُسَمِّیَ نَفسَه.

او نیازی به این کار نداشته؛ زیرا او از خودش درخواست و خواهشی نداشت. او خودش بود و خودش او بود. قدرتش [در هر چیز] نافذ بوده و نیازی ندارد به این که برای خودش اسمی قرار دهد.

سؤال کننده تصوّر می کرده که نام های خدا برای خود خدا هم لازم و مفید است. چه بسا فکر می کرده که خدا قبل از آفرینش هم- که خود را می شناخته- نیاز به اسماء خودش داشته است.

خلاصه پاسخ امام رضا علیه السلام این است که خدا برای شناخت خود نیاز به این اسماء ندارد و این ما هستیم که برای شناخت خدا نیاز به اسماء داریم. دلیلی که برای بی نیازی خدا از اسماء او مطرح فرموده اند، این است که خدا از خودش درخواستی نداشت و چیزی طلب نمی کرد. پس نیازی نداشت به این که اسمی برای خودش قرار دهد.

اسم به معنای علامت و نشانه است و نشانه برای خلق خدا مطرح می شود، نه برای خود او. اگر خلقی در کار نباشد، نیاز به قراردادن نشانه نیست. امّا خلق خدا می توانند از این نشانه ها برای این که واسطه معرفت خدا باشند، بهره ببرند.

خواندن خدا به اسماء، مقدّمه معرفت او

امام علیه السلام فرمایش خود را این گونه ادامه داده اند:

ولکنّه اختارَ لِنَفسِهِ أسماءً لِغَیرِه یَدعُوهُ بِها لِأنَّه إذا لَم یُدعَ بِاسمِهِ

ص: ۱۶۵

لَم يُعرَف.(۱)

امّا او اسم هایی برای خود برگزید تا غیر او، به آن اسماء او را بخوانند؛ زیرا اگر به اسمش خوانده نشود، معروف نگردد.

خداونـد اسم هـایی برای خودش برگزیـده است؛ امّا برای این که غیر او (مخلوقات)، او را به آن اسـماء بخواننـد. خودش برای خودش نیازی به اسـماء نداشـته است. این مخلوقات اند که به اسـماء نیاز دارند تا او را به آن ها بخوانند و همین خواندن وسیله معرفت شود.

مقـدّمه این قضـیّه شـرطیّه (اگر خدا به اسـمش خوانده نشود...) به دو گونه ممکن است محقّق شود. یکی این که اصـلاً خدا به اسمی خوانده نشود و دوم این که به غیر اسمی که خودش قرار داده، خوانده شود.

فرض اوّل نمی تواند مقصود جمله امام علیه السـلام باشد؛ چون چنین نیست که اگر خدا به اسمی خوانده نشود، به هیچ طریقی معروف هـم نشـود. در واقع اصـل معروف شـدن یـا معروف نشـدن خـدا مـوردنظر ایشـان نبـوده است؛ بلکه «معروفیّت و عـدم معروفیّت خـدا به اسـمش» محلّ بحث بوده؛ یعنی می خواسـته انـد بفرماینـد که اگر با اسـمی که خود قرار داده، خوانده نشود، معروف هم نمی شود.

در نتیجه، مهم این است که خـدا به چه اسـمی خوانـده شود. اسم هایی که خـدا برای خودش قرار داده است، آثاری دارند که غیر آن، چنین آثـاری ندارنـد. در این جا اثر معرفتی این اسـماء محلّ بحث است. خوانـدن خـدا به اسم هایی که خودش وضـع کرده، واسطه ای برای اعطای معرفت از جانب خدا به دعاکننده می شود؛ ولی غیر این اسماء چنین اثری ندارند.

همان طور که در بخش گذشـته در مورد اسـماء تکوینی خداونـد بیان شد، «اسم» به طور کلّی نشانه معرفت «مسـمّی» است؛ امّا این نشانه بودن در مورد معرفت خدا صرفاً تابع اراده و خواست خود اوست. هیچ رابطه ذاتی و ضروری بین اسم خدا و۲.

ص: ۱۶۶

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الاسماء، ح۲.

خود خدا وجود ندارد. چنین رابطه ای البتّه در عالم مخلوقات بین «اسم» و «مسمّی» نیست. در مورد نشانه های نور علم و عقل با خود آن ها هم دیدیم که رابطه ذاتی و ضروری برقرار است. خداوند چنین خواسته است که اگر کسی او را به اسمش بخواند، این خواندن، مقدّمه و زمینه معرفت خدا شود. خواندن به اسم خدا همان دستور آیه کریم قرآن است که فرمود: (و لِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعوهُ بِها).

فرمایش حضرت رضا علیه السلام هم که فعلاً محلّ بحث ماست، اشاره به همین مطلب دارد (إذا لَم یُدعَ بِاسمِهِ لَم یُعرَف). نتیجه این که نشانه شدن اسماء خدا برای معرفت خدا دو پایه دارد: یکی خواندن بندگان، خدا را به اسم هایش و دوم اعطای معرفت خدا از جانب خودش به آن ها. این خواندن در مورد اسماء تکوینی به این است که خدا به علمش یا به پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم و امام علیه السلام یا به هر مخلوق شریف دیگری خوانده شود؛ مثلاًـ گفته شود: بمحمّدٍ، بعلیٍّ، بفاطمه... (دعای شب های قدر) و در مورد اسماء تشریعی به این است که مثلاً گفته شود: یا اللهُ یا رحمن یا رحیم... این دو نوع خواندن خدا به اسم، می تواند به خواست و مشیّت خود او مقدّمه معرفتش شود.

بنابراین، خود این اسماء تشریعی یا لفظی، اثربخش و واسطه معرفت خدا قرار داده شده اند؛ نه این که مانند برخی از عرفان مسلکان بشری این الفاظ را «اسماء اسماء» خدا بدانیم؛(۱) خیر، خود الفاظ اسماء تشریعی خدا هستند.

ازلی نبودن اسماء خداوند

حدیث دیگری در کتاب شریف «کافی» نقل شده که نکات بیشتری را درباره اسماء لفظی خداوند روشن می کند. این حدیث را جناب ابوهاشم جعفری که در محضر حضرت جوادالائمّه علیه السلام بوده، نقل کرده است. ابوهاشم می گوید: کسی خدمت امام جواد علیه السلام رسید و پرسید:

آیا اسماء و صفاتی که در قرآن آمده، خود خدا هستند؟۷.

ص: ۱۶۷

۱- شرح فصوص قیصری/۴۴؛ مفاتیح الغیب/۳۲۷.

حضرت فرمودند:

إنَّ لهذا الکَلامِ وَجهَینِ: إن کُنتَ تَقولُ: هِیَ هُوَ أَی أنّه ذو عَددٍ و کَثرَهٍ فتعالَی اللهُ عَن ذلک.

این کلام دو معنا می تواند داشته باشد. اگر می گویی: اسماء خدا خود او هستند، یعنی این که خدا متعدّد و کثیر است؛ پس خداوند از این امر برتر و منزّه است.

مقصود این است که اسماء خدا متعدّد و کثیر هستند. اگر این اسماء عین خدا باشند، تعدّد و کثرت در ذات خدا پیش می آید که مُحال است و او برتر از این نقص است.

و إن کُنتَ تَقُولُ: هذه الصّفاتُ و الأسماءُ لَم تَزَل فإنَّ لَم تَزَل مُحتَمِلٌ مَعنَیَینِ.

و اگر می گویی: این صفات و اسماء ازلی هستند، پس ازلی بودن دو معنا می تواند داشته باشد.

فإن قُلتَ: لَم تَزَل عِندَهُ فی عِلمِه و هو مُستَحِقُّها فَنَعَم و إن کُنتَ تَقُولُ: لم یَزَل تصویرُها و هِجاؤُها و تَقطیعُ حُرُوفِها، فَمَعاذَ اللهِ أن یَکُونَ مَعه شیءٌ غیرُه.

پس اگر بگویی: اسماء از ازل در علم او نزد او بوده و او سزاوار آن ها بوده است، پس این سخن صحیح است. [ولی] اگر بگویی: صورت سازی [یا صورت لفظی] و الفبا و تک تک حرف های آن ها از ازل بوده است، پس پناه می بریم به خدا از این که چیزی با او موجود بوده باشد.

روشن است که این اسماء (که همان الفاظ اند) با خدا موجود نبوده اند؛ البتّه از ازل خدا به آن ها علم داشته و سزاوار این بوده اند که اسامی خدا باشند. به تعبیر دیگر، این ها شأنیّت این را داشته اند که اسم خدا باشند؛ زیرا خداوند هرگاه اراده می کرده، می توانسته آن ها را خلق نماید. امّا البتّه نیاز به این اسماء پس از خلقت، برای مخلوقات پیدا شده است.

اسماء الهی وسیله عبادت و تضرّع به خدا

بَل کانَ اللهُ ولا خَلقَ ثمَّ خَلَقَها وسیلهً بَینَه و بَینَ خَلقِهِ یَتَضَرَّعُونَ بِها إلیه و یَعبُدُونَه و هی ذِکرُهُ و کانَ اللهُ و لا ذِکرَ و المَذکورُ بالذِّکرِ هُوَ اللهُ القدیمُ الَّذی لم یَزَل و الأسماءُ والصِّفاتُ مخلوقاتٌ.(۱)

بلکه خدا بود و خلقی نبود. سپس اسماء را خلق کرد تا وسیله ای میان او و خلقش باشند که به واسطه آن ها به سوی او [=خدا] تضرّع کنند و او را بندگی نمایند و این اسماء یاد خدایند؛ خدا بود در حالی که یادی [از او] نبود و کسی که به آن ذکر یاد می شود، همان خدای قدیم ازلی است و اسماء و صفات مخلوقات هستند.

تا وقتی خلقی نبود، نیازی هم به اسماء خدا نبود. پس از خلق، اسماء هم آفریده شدند تا وسیله ای برای تضرّع و دعای بندگان به درگاه خدا باشند. اگر این ها خلق نمی شدند، بندگان خدا نمی توانستند عبادتی مقبول خدا داشته باشند.

توجّه شود عبادت، وقتی عبادت خداست که مطابق آن چه خود او خواسته، انجام شود و هرکس با هر لفظی نمی تواند خدا را بخواند و اسم آن را عبادت خدا بگذارد. در فصل آینده این بحث را به طور مستدلّ و مبسوط بیان خواهیم کرد که ما حق نداریم از جانب خود برای خدا اسمی قرار دهیم.

در این جا فقط به این نکته اشاره می شود که دعا و خواندن خدا، خودش نوعی عبادت اوست و هر عمل عبادی باید آن گونه که خداوند می پسندد انجام شود؛ خود او باید تعیین کند که با چه اسم هایی عبادت شود. تا وقتی او معیّن نکرده است، ما نمی دانیم که با چه الفاظی مُجاز هستیم او را بخوانیم.

روح عبادت و بندگی خدا خضوع و تذلّل ما در پیشگاه اوست که اصل آن یک امر قلبی می باشد. عقلاً این کار قلبی مورد رضای خداوند است؛ امّا شکل و قالب این خضوع را باید خود او معیّن فرماید. ممکن است از خضوع در یک قالب خاصّی منع۷.

ص: ۱۶۹

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، ح۷.

فرماید. لذا خواندن خدا توسّط ما، اگر بخواهد عنوان «عبادت خدا» پیدا کند، باید به همان شکل و قالبی که او خواسته، انجام شود و ما حقّ قرار دادن قالبی از جانب خود برای آن نداریم. البتّه خواهیم گفت که بحث تنزیه و تسبیح خداوند امری جدا از این موضوع است که عقلاً حساب دیگری دارد.

خلاصه این که طبق فرمایش امام جواد علیه السلام خداوند اسامی تشریعی خود را خلق کرده تا وسیله ای میان او و خلقش باشند که به واسطه آن ها خدا را عبادت کنند. سپس تصریح فرموده اند که این اسماء و صفات (که همان الفاظ هستند) مخلوقات خدا هستند و «ذکر» به شمار می آیند؛ امّا مذکور، یعنی آن که به این اسماء یاد می شود، خود خدای قدیم ازلی است. پس خداوند، قدیم و اسماء و صفاتش حادث اند.

از وجود مقدّس امام هشتم علیه السلام نیز حدیث مشابهی نقل شده که بر همین معنا تأکید فرموده اند:

وَصَفَ نَفسَه تبارک و تَعالی بأسماءٍ دَعَا الخَلقَ إذا خَلَقَهُم و تَعَبَّدهُم و ابتَلاهُم إلی أن یَدعُوهُ بِها.(۱)

خداوند- تبارک و تعالی- خودش را با اسم هایی وصف کرده که وقتی خلق را آفرید و آن ها را بندگان خود ساخت و به آزمایش سپرد، آن ها را دعوت کرد به این که او را با این اسماء بخوانند.

خداوند بندگانش را برای عبادت آفریده و همین را وسیله امتحان آن ها قرار داده است. یکی از مصادیق عبادت که از آن ها ساخته، خواندن او به اسماء اوست. این خود، وسیله امتحان ایشان هم هست.۱.

۱- عیون أخبارالرّضا علیه السلام۱۴۵/۱.

فصل ۲: توقیفی بودن اسماء لفظی

اشاره

مقصود از توقیفی بودن اسماء تشریعی (لفظی) خدا این است که ما حق نداریم برای خداوند از جانب خود اسمی قرار بدهیم. تعبیر «توقیفی» بودن در روایات وارد نشده؛ امّا معنا و مقصود از آن هم عقلاً و هم نقلاً قابل اثبات است.

نظیر همین بحث را در بخش اوّل درباره اسماء تکوینی خدا هم داشتیم؛ هرچند که در آن حوزه معمولاً تعبیر توقیفی بودن به کار نمی رود.

دلیل عقلی بر توقیفی بودن اسماء الهی

ما برای اثبات توقیفی بودن اسماء لفظی هم دلیل عقلی داریم و هم ادلّه نقلی. ابتدا به بیان دلیل عقلی می پردازیم:

گفتیم که اسم به معنای نشانه و علامت است و اسم تشریعی واسطه ای است که اگر خدا را به آن بخوانیم، اثر معرفتی دارد؛ چون خدا، خواندن به اسمش را واسطه و طریق معرفت خود قرار داده است. با توجّه به این تعریف، می توان گفت که این حوزه عقلاً از قلمرو علم و قدرت هر مخلوقی (از جمله بشر) خارج است.

خارج بودن از قلمرو علم بشر یعنی این که ما با علم و عقل خود هیچ کشفی از خداوند و واسطه هایی که طریق معرفت او می شوند، نداریم. به تعبیر ساده تر، عقلاً نمی دانیم چه چیزی می تواند واسطه معرفت او برای ما شود. پس بدون معرّفی خود

او، به وسایط معرفتش دسترسی نداریم. از قلمرو قدرت ما هم خارج است؛ چون توانایی جعل اثر معرفتی برای هیچ اسمی که خود، آن را وضع کنیم، نداریم. ما دستمان به کلّی از حوزه معرفت خدا و واسطه های آن کوتاه است؛ چه رسد به این که بخواهیم چیزی را واسطه و طریق رسیدن به معرفت او قرار دهیم.

ما اگر بر چیزی احاطه علمی داشته باشیم و بدانیم که آن چیز با چه وسایطی ارتباط ضروری دارد، می توانیم با علم خود آن را کشف کنیم. در مورد خدای متعال، نه بر خود او احاطه علمی داریم و نه می دانیم که چه چیزهایی را واسطه و طریق معرفت خودش قرار داده است. هم چنین می دانیم که رابطه آن واسطه ها با خدا رابطه ضروری نیست؛ بلکه فقط و فقط به خواست و اراده خود او بستگی دارد. با توجّه به این مجهولات، با علم و عقل خود توانایی کشف اسماء خدا را هم نداریم؛ چه رسد به این که بخواهیم اسمی برای او وضع کنیم. وضع اسماء مرتبه ای متأخّر از کشف رابطه میان اسم و مسمّی است. ما که عقلاً از این کشف عاجزیم؛ به طریق اولی قدرت بر وضع و جعل اسماء هم نداریم. مگر ما می توانیم اثر معرفتی برای اسمی ایجاد کنیم؟!

با این استدلال ها روشن است که اسماء خداوند توقیفی است؛ به این معنا که تنها راه دسترسی و آشنایی با آن، اعلام تشریعی اوست. ما عقلاً نه قادر به کشف اسماء الهی هستیم و نه توانایی جعل آن ها را داریم.

نتیجه این بحث عقلی آن است که: تسمیه خداوند عقلاً برای ما جایز نیست و هرچه در این باب گفته شود، از پیش، محکوم به بطلان است. لازم نیست ببینیم چه کسی چه اسمی برای خدا وضع کرده است. هر اسمی را هرکسی قرار داده باشد، چون عقلاً مُجاز نبوده، سخنش مردود است.

یکی بودن توصیف و تسمیه خدا

امّا چنان که در بخش گذشته گفتیم «توصیف خدا» هم به معنای «تسمیه» اوست. این دو تعبیر یک معنا دارند؛ «وصف» همان «اسم» است به معنای «نشانه». لذا

توصیف هم به معنای جعل نشانه است. البتّه ما «توصیف» را به دو معنای مختلف به کار می بریم: یکی از طریق مفاهیم که به آن «توصیف مفهومی» می گوییم و دیگر توصیف به معنای جعل نشانه (مانند آن چه در مورد نور علم و عقل می گوییم).

در بخش اوّل گفتیم که هر دو معنای توصیف در مورد خداوند باطل و مردود است. اوّلی عین تشبیه خدا به مخلوقات است که عقلاً مردود می باشد و دومی هم به دلیل خارج بودن از حدّ علم و قدرت بشری، امکان پذیر نیست.

این جا خوب است یک شاهد روایی دیگر برای یکی بودن معنای «اسم» و «صفت» ارائه کنیم تا کسانی نتوانند ادّعا کنند که «توصیف» خدا با «تسمیه» او متفاوت است.(۱) این روایت در کتاب شریف کافی، باب «حدوث الأسماء» از حضرت رضا علیه السلام نقل شده است. راوی می گوید:

سَألْتُه عَن الإسمِ ما هو؟

پرسیدم از ایشان که اسم چیست؟

فرمودند:

صِفَةٌ لِمَوصُوفٍ.(۲)

صفتی [=نشانه ای] است برای موصوفی.

ملاحظه می شود که دقیقاً اسم را با صفت مرادف دانسته اند. مرحوم علّامه مجلسی هم در توضیح این حدیث شریف فرموده اند:

أی سِمَةٌ و عَلامَةٌ تُدُلُّ عَلی ذاتٍ فهیَ غَیرُ الذّات.(۳)

یعنی اسم عبارت است از نشانه و علامتی که دلیل بر یک ذات است؛ پس خخودش غیر ذات می باشد.

مراد این است که اسم غیر مسمّی و صفت غیر موصوف است. در مورد خدای متعال۳.

۱- یادآوری از پاورقی های اصول فلسفه، ج۵.

۲- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الاسماء، ح۳.

۳- بحارالانوار۱۶۰/۴، ذیل حدیث۳.

هم تصریح شده که اسماء او غیر خود او هستند.

اللّٰهُ یُسَمّی بِأسمائِهِ و هو غیرُ أسمائِهِ و الأسماءُ غیرُه.(۱)

خداوند مسمّی به اسم هایش است و خود، غیر اسم هایش می باشد و اسماء هم غیر او هستند.

طرح اشکال عقلی به توقیفی بودن اسماء الهی

تا این جا روشن شد که تسمیه یا توصیف خداوند عقلاً جایز نیست. همین مطلب عقلی با ادلّه نقلی صریح هم تأیید می شود؛ امّا پیش از ارائه آن ها به یک نکته لطیف دیگر اشاره می شود که نتیجه آن تلقّی عمیق تر ما از رابطه اسماء خدا با خود اوست. این نکته را در قالب یک سؤال (یا اشکال) و جواب طرح می کنیم.

ممکن است کسی بگوید: «به چه دلیل می گویید که ما عقلاً از تسمیه و توصیف خداوند عاجزیم؟ آیا ما عقلاً هیچ سخنی درباره خدا نمی توانیم بگوییم؟! آیا نمی توانیم او را عالم، قادر، سمیع، بصیر و ... بدانیم؟! اگر بگویید: نمی توانیم، لازم می آید که خداوند را جاهل، عاجز، ناشنوا و نابینا بدانید. چرا؟ چون اگر نتوانید او را به عالم بودن وصف کنید، باید او را غیر عالم یعنی جاهل بدانید و اگر نتوانید او را به قادر بودن وصف کنید، باید او را غیر قادر یعنی عاجز بدانید و همین طور است اگر نتوانید او را سمیع و بصیر بدانید. با این ترتیب نه تنها توصیف خدا به صفات کمالیّه عقلاً جایز است؛ بلکه باید این توصیف را واجب بدانیم.

علاوه بر این، همین تسمیه (یا توصیف) خود منشأ معرفت ما می شود؛ چون مفاهیم این الفاظ بر موصوف یا مسمّی (خدای متعال) دلالت عقلی دارند. لذا حتّی با تعریفی که شما از اسم خدا ارائه می کنید (لفظی که واسطه معرفت خدا باشد)، ما می توانیم برای خداوند جعل اسم نماییم. بنابراین چرا اسماء خدا را توقیفی می دانید؟»

پاسخ ما این است که این اشکال کننده، دو اشتباه بزرگ مرتکب شده است.۴.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث الاسماء، ح۴.

ممنوعیّت توصیف و جواز تنزیه خدا

یکی این که توصیف را با تنزیه اشتباه گرفته است. آن چه ما عقلاً در مورد خداوند مجاز و بلکه مکلّف هستیم، تنزیه است نه توصیف. تنزیه- طبق آن چه مفصّلاً در دفتر سوم کتاب توحید گفته ایم- وظیفه ای است که ما عقلاً در مورد خداوند مکلّف به آن هستیم. اگر او را تنزیه نکنیم، در حقیقت به ورطه تشبیه می افتیم. آن چه که می توانیم (و البتّه باید) درباره خدا بگوییم، فراتر از حدّ تنزیه نیست. اگر مقصود از عالم، قادر، سمیع و بصیر دانستن خدا، تنزیه او از جهل و عجز و ناشنوایی و نابینایی باشد، این کار نه تنها جایز، بلکه عقلاً واجب است.

نکته مهم در بحث تنزیه این است که با هر لفظی در هر زبانی این کار مجاز است. چه به عربی بگوییم، چه به فارسی، چه به انگلیسی، اگر مفاهیمی که به کار می بریم، مفاهیم تنزیهی باشند، هیچ اشکالی ندارد. فقط باید الفاظی که استفاده می شوند، مفاهیم تنزیهی داشته باشند.(۱)

امّا این ها هیچ کدام توصیف و تسمیه خداوند نیست. همان طور که بارها گفته ایم، توصیف خدا به هر دو معنای توصیف عقلاً جایز نیست؛ نه توصیف مفهومی و نه توصیف به معنای بیان نشانه و علامت. پس اوّلین مطلب این است که نباید از جواز (یا لزوم) تنزیه، جواز (یا وجوب) توصیف و تسمیه را نتیجه گرفت. اوّلین اشتباه اشکال کننده همین است.

رابطه اسم خدا با مسمّی، رابطه مفهوم و مصداق نیست

اشتباه دوم او این است که دلالت و وساطت اسماء خداوند بر مسمّی و مدلول خود (ذات خداوند) را از سنخ دلالت مفهوم بر مصداق دانسته است. در بخش گذشته که در مورد آیات تکوینی بحث می کردیم، روشن شد که رابطه میان آیه خدا با ذات او، یک رابطه وجودی و تکوینی ضروری نیست که به ضرورت وجودی و عقلی، از آیهم.

۱- ر.ک: کتاب توحید، دفتر اوّل، بخش اوّل، فصل چهارم.

به ذوالآیه برسیم؛(۱) بلکه این دلالت فقط نتیجه اراده و مشیّت الهی است. گفتیم که نشانه ای از این سنخ در عالم مخلوقات یافت نمی شود.

اکنون در مورد دلالت اسماء الهی بر مسمّایشان (ذات مقدّس پروردگار) نیز بر همین مطلب تأکید می کنیم. ما وقتی اسماء الهی را که الفاظی دارای مفاهیم خاصّ خودشان هستند، به زبان می آوریم، این مفاهیم چیزی از ذات خداوند را برای ما مکشوف نمی سازند؛ یعنی مفاهیم این الفاظ نیستند که ما را به معرفت خدای متعال می رسانند (دقّت شود). هرچند که معمولاً ـ الفاظی که به عنوان «اسم» وضع شده اند، الفاظ مهمل و بی معنا نیستند؛ ولی مهم این است که مفاهیم این الفاظ مدخلیّتی در اسم بودن آن ها ندارند. پس رابطه اسم لفظی خداوند با ذات او، رابطه مفهوم با مصداقش نیست. در مخلوقات، مفاهیم دلالت بر مسمّی و مدلول خود می کنند؛(۲) امّا در مورد خداوند مفاهیم الفاظی که اسم او هستند، هیچ دلالتی بر مسمّی (ذات پروردگار) ندارند.

اسماء الهی ممکن است وسیله تنزیه باشند یا نباشند

مطلبی که در این جا مغفول واقع می شود این است که چون نوعاً الفاظی که به عنوان اسم خدا وضع شده اند، دارای مفاهیم کمالیّه هستند، برخی- که با مبانی توحیدی در معارف اهل بیت علیهم السلام آشنایی عمیقی ندارند- تصوّر می کنند که واسطه بودن این اسماء برای معرفت خدا، از قبیل واسطه بودن مفاهیم الفاظ بر مصادیقشان است. این حقیقت مورد غفلت قرار می گیرد که در اسماء الهی دو جهت مختلف با هم جمع شده اند: یکی اسم و وصف بودنشان برای خداست و دیگر این که با مفاهیم تنزیهی آن ها، می توان عقلاً خدا را از نقص و عیب تنزیه کرد. این دو جهت ملازم یکدیگر نیستند؛ یعنی امکان داشته که لفظی به عنوان اسم خدا وضع شود ولی مفهوم تنزیهید.

ص: ۱۷۶

۱- یادآوری بیان امام رضا علیه السلام: بالضّروره الّتی ذکرنا... .ر.ک: فصل سوم از بخش اوّل.

۲- البتّه همیشه چنین نیست. مفهوم نور علم یا نور عقل بر خود آن ها دلالت ندارد؛ چون این انوار قابلیّت مفهوم پذیری ندارند.

نداشته باشد یا این که اصلاً مفهومی نداشته باشد. به عنوان مثال لفظ «باهیّاً شراهیّاً» یکی از اسماء لفظی خداست که در دعای شب عرفه و شب های جمعه وارد شده است.(۱) این لفظ عربی نیست و ظاهراً عبری است؛ لذا وقتی یک عرب زبان خدا را به این اسم می خواند، برای او هیچ مفهومی که بتواند از آن خدا را تنزیه کند، ندارد. امّا این امر هیچ لطمه ای به اسم بودن این لفظ نمی زند و دلالت این اسم بر مسمّی (ذات مقدّس پروردگار) مانند دلالت اسماء دیگری است که برای یک عرب زبان مفهوم تنزیهی دارد. اسم در این جا فقط نشانه است و دلالت نشانه بر صاحب نشانه فقط به اختیار خداست، نه از باب دلالت مفهوم لفظ بر مصداقش. پس اسم بودن یک لفظ، ملازم با این نیست که بتوان با مفهوم آن، خداوند را تنزیه کرد.

عکس این هم صادق است؛ یعنی این که بتوان با مفهوم یک لفظ خدا را تنزیه کرد، ملازم با این نیست که آن لفظ، اثر اسم و وصف بودن را داشته باشد. نمونه این مورد در زبان فارسی، الفاظی هم چون «دانا، «توانا»، «بینا» و «شنوا» هستند که با مفاهیم تنزیهی آن ها می توان خداوند را از «نادانی» «ناتوانی» «نابینایی» و «ناشنوایی» تنزیه کرد؛ امّا هیچ کدام اسم لفظی و تشریعی خدا هم نیستند.

نتیجه این که این دو جهت، از هم جدایند و تلازمی بین آن ها نیست. امّا چون در بسیاری موارد این دو جنبه با هم بوده اند، برخی بین آن ها تلازم برقرار می کنند و یک نتیجه غلط از این تلازم ادّعایی می گیرند.

جدا بودن حساب تنزیه از توصیف به دو معنایش

البتّه کسانی که اشکال مذکور را مطرح می کنند، کسانی هستند که از «توصیف» فقط «توصیف مفهومی» را درک می کنند و به مشکل تشبیه خدا به خلق که در این توصیف وجود دارد، بی توجّه اند. امّا ما بحث خود را براساس معنای صحیح توصیف و).

۱- بحارالانوار۲۷۰/۹۵؛ اقبال الاعمال/۳۲۷. در برخی ادعیه دیگر لفظ «اهیّاً شراهیّاً» به کار رفته (بحارالانوار۳۷۹/۸۸) و در برخی «یاهیّاض شراهیّاً» آمده است(بحارالانوار۹۳/۹۲).

تسـمیه که همـان بیان نشانه های موصوف و مسـمّی است، مطرح کردیم. در واقع اگر کسـی بتوانـد از اشـکال تشبیه (که لازمه توصـیف مفهومی از خـداست) عبور کنـد و به ورطه آن گرفتـار نشود، تـازه بایـد توجّه کنـد که حسـاب تسـمیه و توصـیف از حساب تنزیه جـداست و این دو تلازمی با یکدیگر ندارند. امّا برای کسانی که در همان قدم اوّل به دام تشبیه می افتند (هرچند که خودشان توصـیف مفهومی را تشبیه باطل نمی دانند) تفکیک میان توصـیف و تنزیه زمینه ای پیدا نمی کند. آن ها اصلاً به این رتبه نمی رسـند که بخواهند با توجّه به این تفکیک به مشکل بعدی گرفتار نشوند. خلاصه این که در این بحث دو مشکل در طول یکدیگر مطرح است که عدم عبور از اوّلی باعث می شود که اصلاً حلّ مشکل دوم زمینه ای نداشته باشد.

با این توضـیحات تفصـیلی که تحت عنوان اشـکال و جواب مطرح شـد و دو اشـتباه عقلی اشـکال کننده را باز نمودیم، توقیفی بودن اسماء الهی از جهت عقلی به صورت عمیق تری روشن می شود.

امّا آیا ادلّه نقلی (قرآن و احادیث) هم این بحث عقلی را تأیید می کنند یا خیر؟

عدم جواز توصیف و تسمیه از منظر احادیث

در گام اوّل عرض می کنیم همه احادیثی که از «وصف خـدا به غیر آن چه خودش را وصف کرده» نهی کرده اند، در حقیقت دلیـل نقلی بر همین بحث عقلی مـا هسـتند. مـا نمونه هـایی از آن را در بخش اوّل کتاب آوردیم و آن را متناسب با «توصـیف تکوینی خدا از خودش» توضیح دادیم.

نظیر بحثی که در مـورد اوصـاف تکـوینی خـدا مطرح است، در مـورد اوصـاف تشـریعی او نیز صـدق می کنـد. در خصـوص اوصاف تکوینی گفتیم که اگر کسی از حدّ مُجاز عقلی در توصیف خداوند (که وصف او به آن چیزی است که خودش را به آن وصف کرده) تجـاوز کنـد، به مشـکل تشبیه می افتـد؛ چون گرفتار توصـیف مفهومی (با مفاهیم برگرفته از عالم مخلوقات) می شود.

درباره اوصاف تشریعی هم اشکالات عقلی که اشاره کردیم، لازم می آید.

ص: ۱۷۸

نمونه ای از این احادیث را که در بخش اوّل آوردیم، در این جا یادآوری می کنیم. مرحوم کلینی در کافی شریف از حضرت امام موسی بن جعفر علیهما السلام نقل کرده است:

فَصِفُوهُ بما وَصَفَ به نَفسَه و کُفُّوا عمّا سِوی ذلک.(۱)

عمل به این حدیث شریف در حوزه اوصاف تشریعی خداوند به این است که برای او اسم و صفتی جز آن چه خودش وضع فرموده، قرار ندهیم. این جا با تعبیر «وصف» و «توصیف» این مطلب را فرموده اند و در احادیث دیگر با تعبیر «اسم» و «تسمیه» به همین حقیقت اشاره کرده اند. نمونه آن، فرمایش حضرت رضا علیه السلام به سلیمان مروزی است. او به امام علیه السلام عرضه می کند:

«اراده» اسمی از اسماء خداست.

حضرت می فرمایند:

هل سَمّی نَفسَه بذلک؟

آیا او خودش را به این اسم نامیده است؟ [این اسم را برای خودش قرار داده است؟]

سلیمان می گوید:

خیر؛ این کار را نکرده است.

حضرت می فرمایند:

فَلَیسَ لَکَ أن تُسَمِّیَه بِما لَم یُسَمِّ به نَفسَه.(۲)

پس تو حق نداری برای او اسمی قرار بدهی که او برای خودش قرار نداده است.

روشن است که محلّ بحث، اسماء لفظی خدا بوده است. حضرت هم یک قاعده کلّی در این مورد مطرح فرموده اند که نشان می دهد فقط خدا حق دارد برای خودش اسم وضع کند. توقیفی بودن اسماء الهی جز این معنایی نمی دهد. نباید انتظار داشت که۱.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب النّهی عن الصّفه، ح۶.

۲- عیون اخبارالرّضا علیه السلام۱۸۹/۱.

حتماً لفظ «توقیف» یا مشتقّات آن در روایات آمده باشد. این معنا هم با الفاظ «اسم» و «تسمیه» و هم با الفاظ «صفت» و «توصیف» یا «وصف» به طور مکرّر در احادیث مورد تأکید قرار گرفته است.

ممنوعیّت تسمیه خدا از منظر قرآن کریم

امّا با الهام از این احادیث، می توان ردّ پای این مطلب را در قرآن کریم هم پیدا کرد. آیه ای را که در بخش اوّل به مناسبت بحث درباره آیات تکوینی آوردیم، این جا یک بار دیگر نقل می کنیم:

(و لِلّهِ الأسماءُ الحُسنی فَادعوهُ بِها و ذَرُوا الَّذینَ یُلحِدونَ فی أسمائِهِ سَیُجزَونَ ما کانوا یَعمَلونَ).(۱)

و نیکوترین اسماء از آن خداست. پس او را به آن ها بخوانید و رها کنید کسانی را که به آن چه در مورد اسماء الهی مأمورند، عمل نمی کنند. به زودی جزای کارهای خود را می چشند.

در این آیه شریف کسانی که در مورد اسماء الهی، به آن چه مأمورند عمل نمی کنند، مذمّت شده اند. اگر این اسماء، اسماء تشریعی و لفظی باشند، وظیفه این است که بندگان نباید اسم و وصفی از جانب خود برای خدا وضع نمایند. کسی که این مرز را محترم نشمارد- مطابق توضیحی که امام صادق علیه السلام درباره آیه شریف داده اند- بدون این که خود بداند و بفهمد، مشرک می شود و در حالی به خدا کافر می گردد که گمان می کند کار خوبی انجام می دهد.(۲) چنین کسی می دانسته که نباید به توصیف ود.

۱- اعراف/۱۸۰.

۲- تعبیر حدیث امام صادق علیه السلام چنین بود: فالّذی یلحد فی أسمائه بغیر علم یشرك و هو لا یعلم و یکفر به و هو یظنّ أنّه یحسن لذلك. منظور از تعبیر «بغیر علم» این است که بدون دلیل و مجوّز، از پیش خود، اسمی را برای خدا قرار داده است. مقصود از این که «مشرك می شود در حالی که خود نمی داند»، این است که نمی داند این کار او به شرك می انجامد؛ هرچند می داند نباید به تسمیه خدا بپردازد. این شبیه مطلبی است که در مورد آیات تکوینی گفتیم. آن جا هم سخن این بود که برای مشرك شدن لازم نیست که خود شخص بداند که مشرك شده و کافی است که منهیّ عنه بودن کار خود را بداند.

تسمیه خدا بپردازد؛ امّا بدون علم و جاهلانه این کار را مرتکب شده (الَّذی یُلحِدُ فی أَسمائِهِ بِغَیرِ عِلم)؛ چون بی دلیل، لفظی را اسم خدا قرار داده است با این که نمی دانسته این کار به شرک نسبت به خدا می انجامد (یشرک و هو لا یعلم).

از طرف دیگر توصیف خداوند را کار خوب و لازمی می پنداشته و توجّه نداشته که همین کار به کفر نسبت به خدا منتهی می شود (یکفر به و هو یظنّ أنّه یُحسن لذلک).

این آیه- با توجّه به نکاتی که گفته شد- هشدار می دهد که مبادا به خیال این که توصیف خداوند جایز و بلکه لازم و واجب است؛ ناخواسته و نادانسته به کفر و شرک گرفتار شوید. توصیف مفهومی چنان که گفته ایم، تشبیه محض است و لذا از شرک سر درمی آورد. توصیف به معنای جعل نشانه هم لازمه اش احاطه علمی بر ذات الهی و کشف و جعل واسطه های معرفتی اوست که این هم به کفر نسبت به خدا می انجامد؛ هرچند که فرد خود به نتیجه کارش بی توجّه است.

ضرورت توصیف خداوند از منظر فلسفی

پس از بیان ادلّه عقلی و نقلی بر عدم جواز توصیف و تسمیه خداوند، خوب است به نقد و بررسی برخی نظریات مخالف بپردازیم. هرچند که از مباحث گذشته، پاسخ نوع اشکالاتی که به این بحث گرفته شده قابل استخراج است؛ امّا نقل عین بعضی از سخنان و یادآوری پاسخ آن ها، به تعمیق مطالب کمک می کند. مرحوم استاد شهید مطهّری در پاورقی هایی که به کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مرقوم فرموده اند، بحث مبسوطی در لزوم توصیف خداوند طرح کرده و به استدلال های مخالفان از دیدگاه خود پاسخ گفته اند. ایشان مهم ترین سخن مخالفان خداوند را این گونه تقریر کرده اند:

یکی این که تنزیه ایجاب می کند که خداوند هیچ صفت مشترک با مخلوقات نداشته باشد و چون هر صفتی که ما بر خداوند اطلاق کنیم از نوع صفات مشترک است، پس هر توصیف ما «تشبیه» است. پس باید از توصیف خودداری کنیم و حتّی اگر از ناحیه شرع هم توصیف رسیده است، ما باید

آن ها را از معانیشان تجرید کنیم و یا تأویل به صفات سلبیه نماییم.

پاسخی که ایشان به این سخن داده اند، چنین است:

این مطلب عقلاً و شرعاً صحیح است که خداوند را مانندی نیست: لَیسَ کَمثلِه شیء. او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی توان تشبیه کرد، خاک را با عالم پـاک نسبتی نیست. و هم این مطلب دیگر صحیح است که بشر قادر نیست به کُنه ذات و صفات حق پی ببرد.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر

کآنجا همیشه باد به دست است دام را

ولی این جهت ایجاب نمی کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که هر معنی و صفت که درباره مخلوق صدق می کند درباره خالق صدق نکند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان و در قِدَم و حدوث ذاتی و در تناهی و لایتناهی و در بالذّات و بالغیر بودن است. فی المثل خداوند عالم است و انسان هم عالم است، علم هم جز به معنی آگاهی و احاطه و کشف نیست، تفاوت در این است که خداوند عالم بالوجوب است و انسان عالم بالامکان. او قدیم العلم است و انسان حادث العلم. او عالم است به کلّی و جزئی و گذشته و حاضر و به غیب و شهادت ولا یعزب عن علمه مثقال ذرّه و انسان عالم است به قسمت بسیار محدودی. علم او بالذّات است و علم انسان بالغیر. تفاوت آن علم و این علم تفاوت نامتناهی با متناهی است؛ بلکه حکما اثبات کرده اند که خداوند فوق لایتناهی است بما لایتناهی.

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلیّت و ندّیت کرد. ولی نفی مثلیّت مستلزم اثبات ضدّیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هرچه در مخلوق است مغایر و مخالف و مباین است با آن چه در خالق است اثبات نوعی ضدیّت است میان خالق و مخلوق و حال آن که هم چنان که خداوند را مثل نیست، ضدّ نیز نیست؛ مخلوق ضدّ خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضادّ مخلوق و خالق بیرون می آورد از آن جا ناشی می شود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده اند یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست نه این که هر مفهومی که بر مخلوق صدق

می کند بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. یعنی اگر می گوییم خداوند موجود است و واحد است، طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفظ را از معنی خودشان تجرید کنیم و لااقل بگوییم: معنی «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست؛ امّا نمی توانیم بگوییم: خداوند واقعاً موجود است و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثّر و متعدّد نیست؛ ولی نمی توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است؛ زیرا مستلزم تشبیه است.

بدیهی است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی او است.(۱)

پاسخ اجمالی به نظریّه ضرورت توصیف خداوند

با توجّه به مباحث مفصّلی که در کتاب توحید (از دفتر اوّل تا چهارم) آمده است، پاسخ به این سخنان کاملاً روشن است. ما نیازی به تکرار مباحث پیشین نمی بینیم؛ زیرا اوّلاً به دلیل متقن عقلی اثبات کرده ایم که خالق و مخلوق هیچ صفت مشترکی نمی توانند داشته باشند. ثانیاً جهت سلبی معنا کردن صفات الهی را مطابق آن چه معصومین علیهم السلام به ما تعلیم فرموده اند، کاملاً توضیح داده ایم. ثالثاً روشن است که نفی سنخیّت و اشتراک میان خالق و مخلوق به هیچ وجه به اثبات ضدیّت میان آن ها نمی انجامد. آیا اگر کسی بگوید که با مفاهیم برگرفته از مخلوقات نمی توان درباره خالق آن ها سخن گفت، به ضدیّت میان خالق و مخلوق گرفتار آمده است؟! اگر بگوییم خداوند با صفاتی از قبیل عالم، قادر، سمیع و بصیر (به معنایی که این الفاظ در مخلوقات دارند) وصف نمی شود، چه ضدیّتی میان خالق و مخلوق لازم می آید؟!۱.

ص: ۱۸۳

۱- پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم۱۳۰/۵ و ۱۳۱.

علی القاعده مراد استاد از ضدیّت این بوده که لازمه این سخن، نفی علم و قدرت و سمع و بصر است که هرکدام دلالت بر کمال وجودی خاصّی می کنند؛ یعنی مثلاً باید بگویید که خداوند عالم نیست یا قادر نیست و ... ما به این ادّعا در دفترهای گذشته کتاب توحید پاسخ داده ایم.(۱)

رابعاً خلط میان مفهوم و مصداق هم نکرده ایم؛ چون توجّه داشته ایم که مفاهیم ذهنی ما همگی برگرفته از مخلوقات است و همه محدودیّت های مصادیق مخلوقی، قابل رفع از آن مفاهیم نیستند. ممکن است برخی محدودیّت های مخلوقی را از مفاهیم آن ها در ذهن خود سلب نماییم؛ امّا تا وقتی خود مفهوم باقی است، حدّ آن هم باقی است و امر محدود، قابل اطلاق بر نامحدود و مطلق (خدای متعال) نمی باشد.(۲)

خامساً سرّ این اصرار بر استعمال تعابیر سلبی برای خداوند را بیان کرده ایم.(۳) با این ترتیب نه تعطیل حق از صفاتش لازم می آید، نه تعطیل عقل از معرفت او و نه به ارتفاع نقیضین گرفتار می شویم. نفی خدا و توحید او هم لازم نمی آید.

تعبّدی نبودن نهی از توصیف خداوند

مرحوم استاد در ادامه فرمایش های خود حدیثی را از کتاب کافی در «باب النّهی عن الصّفه بغیر ما وصف به نفسه» نقل کرده و از آن استفاده کرده اند که حدیث، نهی از هرگونه توصیفی از خدا نمی کند. عین عبارت ایشان چنین است:

در کافی «باب النّهی عن الصّفه بغیر ما وصف به نفسه» سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرّحیم قصیر و امام صادق علیه السلام به وسیله عبدالملک بن أعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده اند که خداوند را با تجسّم و خطوط چهره توصیف می کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.»

امام علیه السلام در جواب می نویسد:م.

۱- ر.ک: کتاب توحید، دفتر اوّل، بخش اوّل، فصل چهارم.

۲- ر.ک: همان، فصل ششم.

۳- ر.ک: همان، فصل چهارم.

«درباره موضوعی که پرسش کرده ای، خداوند متعالی است از این نسبت ها، او را مانند نمی باشد، او شنوا و بیناست، او منزّه است از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می کنند و به او افتراء می بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن درباره صفات الهی آمده است. پس از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آن چه وصف کنندگان او را توصیف می کنند، هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آن که راهنمایی شده اید گمراه شده اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچ کس حق ندارد خداوند را به هیچ وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحث نکنند.

دلیل قاطع بر این که مقصود این نیست که پیروی از قرآن لزوماً باید به صورت تقلید و تعبّد باشد نه به صورت الهام گیری، این است که در متن حدیث خداوند با دو اسم و دو صفت یاد شده است که در قرآن نامی از این دو نیست. آن دو عبارت است از: ثابت و موجود.

پس معلوم می شود مقصود عدم انحراف از اصول تعلیمات قرآن است نه تقلید و تعبّد به الفاظ و ممنوع بودن تفکّر و معرفت. طرز بیان و تعلیم و تعلّم قرآن و هم چنین بیانات پیشوایان دین، مخصوصاً نهج البلاغه، می رساند که هدف متعبّد کردن مردم به این مسائل نیست، هدف راهنمایی و تحریک عقول است که مسائل را به حقیقت درک کنند و معرفت حاصل نمایند.(۱)

ما این قسمت از فرمایش مرحوم استاد را کاملاً تأیید می کنیم که نهی از توصیف خداوند و امر به پیروی از قرآن، صرفاً جنبه تقلیدی و تعبّدی ندارد؛ بلکه اساس آن بر حکم روشن و بدیهی عقل استوار است. در بحث گذشته پیش از آن که به ادلّه نقلی تمسّک کنیم، عدم جواز توصیف خداوند را با دلیل و برهان محکم عقلی تبیین نمودیم. به همین دلیل معتقدیم که باید روح تعالیم قرآنی ملاک و معیار باشد. بر این اساس، از۶.

۱- پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۵/۵ و ۱۳۶.

حدیث مورد استشهاد مرحوم استاد نمی توان استفاده کرد که تنها الفاظی را که در قرآن به کار رفته، مجازیم به خداوند نسبت بدهیم.

پیش از این توضیح داده ایم که ما برای تنزیه خدای متعال از هر لفظی که مفهوم تنزیهی داشته باشد، در هر زبانی، به شرطی که به تشبیه نیفتیم، می توانیم استفاده کنیم؛ امّا حساب توصیف از تنزیه جداست. الفاظی مانند «ثابت» و «موجود» که در حدیث کافی آمده، الفاظی هستند که برای تنزیه خدا از نفی و تعطیل به کار رفته اند، نه برای توصیف. به هیچ وجه نمی توانیم این الفاظ را «اسم» و «صفت» خدا با توصیف مفهومی تلقّی کنیم.

همه اشکال در این است که توصیف مفهومی خداوند از طریق مفاهیم، نتیجه ای جز تشبیه باطل ندارد و درست به همان دلیلی که مرحوم مطهّری تأکید کرده اند (پیروی از اصول تعالیم قرآن و لزوم تفکّر عمیق در بحث توحید)، باید از افتادن در ورطه تشبیه و توصیف خدا، آگاهانه بپرهیزیم. ما هم معتقدیم که هدف قرآن و نهج البلاغه راهنمایی و تحریک عقول انسان ها بوده تا مسائل را به حقیقت درک کنند و معرفت صحیح حاصل نمایند. همین معرفت صحیح ما را ملزم می کند که به توصیف مفهومی خداوند رضایت ندهیم. تعبّدی هم که مطرح می شود براساس حکم عقل است، نه بی دلیل و از روی تقلید کورکورانه.

بنابراین، درست به همین دلیل می گوییم که نباید دست به توصیف و تسمیه خداوند بزنیم. احادیث نهی کننده از توصیف هم، ارشاد به حکم عقل در این زمینه می کنند؛ نه این که تعبّدی بی دلیل باشند.

پاسخ به آخرین اشکالات به توقیفی بودن اسماء

آخرین اشکالات در بحث تسمیه و توصیف این است:

مسأله توقیفی بودن یا نبودن اسماء الله، هرچند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود، مسأله جداگانه ای است. چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می تواند شرعاً قانون خاصّی داشته باشد؛ زیرا

ص: ۱۸۶

فرق است میان «تسمیه» و «توصیف». آن چه بحث کردیم درباره توصیف بود نه تسمیه.(۱)

در این عبارات سه ادّعا مطرح شده است:

۱- توقیفی بودن اسماء الهی دلیل تمامی ندارد.

۲- به فرض تمامیّت دلیل آن، صرفاً یک حکم شرعی تعبّدی خواهد بود؛ یعنی این که شرعاً باید در نام بردن خدا اصولی را رعایت کرد. مثل این است که بگویند در نماز باید سوره حمد تلاوت شود و چیزی جای آن را نمی گیرد. این دستور صرفاً تعبّدی است، نه برخاسته از یک دلیل عقلی.

۳- اگر تسمیه خدا اشکال داشته باشد، ربطی به توصیف او ندارد؛ چون تسمیه با توصیف فرق دارد.

پاسخ هر سه ادّعا در مباحث گذشته مطرح شده است:

اوّلاً دلیل عقلی و ادلّه نقلی عدم جواز توصیف و تسمیه را به تفصیل مطرح کردیم. پس توقیفی بودن دلایل تامّی دارد.

ثانیاً توقیفی بودن اسماء الهی، هم یک حکم عقلی بدیهی است و هم شرع این حکم را تأیید و تأکید نموده است.

ثالثاً تسمیه با توصیف فرقی ندارد؛ چون هر دو به معنای جعل نشانه و علامت اند؛ علاوه بر این که توصیف مفهومی هم عقلاً و نقلاً ایراد دارد.

فصل ۳: چگونگی دلالت الفاظ بر ذات مقدّس پروردگار

اشاره

در فصل پیش حساب تنزیه خداوند را از توصیف و تسمیه او جدا دانستیم و به همین مناسبت توضیح دادیم که تنزیه خداوند با هر لفظی که مفهوم تنزیهی داشته باشد، صحیح و بلکه لازم و واجب است. این جا این بحث پیش می آید که اگر ما الفاظی را برای اشاره کردن به خدای خارج از حدّ تعطیل و تشبیه به کار ببریم، این الفاظ چه رابطه ای با ذات مقدّس او دارند؟ به تعبیر دیگر، دلالت این الفاظ پروردگار چگونه است؟ آیا این دلالت هم چون دلالت الفاظ بر معانی در عالم مخلوقات است یا خیر؟ این سؤال به خصوص وقتی از الفاظی استفاده می کنیم که در عالم مخلوقات استعمال می شوند، حساسیّت و اهمیّت بیشتری پیدا می کند.

استفاده از الفاظ بدون مفهوم

در گام اوّل باید ببینیم با توجّه به لزوم رعایت اصل عدم تشبیه بین خالق و مخلوق، با چه الفاظی می توان به ذات مقدّس پروردگار اشاره کرد و علاوه بر این اشاره، این الفاظ چه کارایی دیگری می توانند نسبت به خداوند داشته باشند.

در یک تقسیم کلّی می توان گفت که برای اشاره به خدای متعال از دو نوع لفظ می توان استفاده کرد: لفظ بدون مفهوم و لفظ دارای مفهوم. مقصود از اوّلی این است

ص: ۱۸۹

که کسی لفظی مانند «الف» یا «X» را قرارداد کند که هر وقت آن را به زبان می آورد، مقصودش خدای فطری خارج از حدّ تشبیه است. آیا چنین کاری مُجاز است؟

جواب این است که اگر فقط برای اشاره به خدای خارج از حدّ تشبیه این گونه الفاظ را به کار ببرد و آن را «اسم» و «صفت» خدا تلقّی نکند، این امر بی اشکال است. کسی که خدای خود را شناخته، برای اشاره کردن به او می تواند علامتی قرار دهد. مثلاً می تواند قرار بگذارد که هر گاه دستش را بالا بُرد، مقصودش اشاره به خداوند است. ممکن است علامتی که وضع می کند، نوشتاری باشد؛ مثلاً هر گاه روی کاغذ فلان شکل خاص را بکشد، منظورش اشاره به خدای متعال باشد. البتّه این علامت ها به معنای «اسم» و «صفتی» که نباید برای خدا وضع کرد، نیست و صرفاً قرارداد خود اوست؛ بدون آن که آن ها را اسم و صفت خدا تلقّی کرد. اسم دانستن به این است که برای چیزی اثر معرفتی قائل باشد؛ یعنی معتقد باشد که خداوند آن را واسطه معرفت خود قرار داده و خواندن خدا به آن اسم، طریقی برای معرفت او می شود. اگر چنین اعتقادی نداشته باشد و صرفاً لفظی مانند «الف» یا «X» را نشانه ای برای اشاره به معروف فطری خود قرار دهد، هیچ مشکلی پیش نمی آید.

استفاده از لفظ «خدا»

همین لفظ «خدا» که در زبان فارسی به کار می بریم، اگر هیچ مفهوم خاصّی هم نداشته باشد، می تواند اشاره به خدای واقعی باشد. گفته شده است که این کلمه در اصل «خودآ» بوده؛ یعنی وجودی که متّکی به غیر نیست. چه این مفهوم از لفظ خدا برداشت شود و چه نشود، در بحث ما تفاوتی ایجاد نمی کند. در هر دو حالت نمی توانیم لفظ «خدا» را «اسم» و «صفت» خدا بدانیم؛ ولی قراردادی است در میان فارسی زبن ها که برای اشاره به خدای واقعی و خارجی، آن را به کار می برند. پس به فرض اگر کلمه «خدا» مفهومی هم داشته باشد، تفاوتی نمی کند؛ چون فقط یک قرارداد محض است که تنها بین خود انسان ها اعتبار دارد.

خواندن خداوند به لفظ «خدا» هیچ ایرادی پیدا نمی کند. ما می توانیم در مقام راز و

نیـاز و مناجات با خـدا مثلاً بگوییم: «دایا» یا «پروردگارا». در این صورت، خـدای واقعی را خوانـده ایم و از این جهت مشـکلی نیست. البتّه این خوانـدن را نمی توانیم خواندن به «اسم» او تلقّی کنیم؛ چون این الفاظ اسم او نیسـتند. بنابراین، اگر بگوییم: «یا ربّ» یا این که بگوییم: «پروردگارا»، از این جهت متفاوت انـد که اوّلی خوانـدن خدا به اسم اوست و دومی خواندن خداسـت امّا نه به اسمش. بنابراین، اثری که برای خواندن خدا به اسمش هست، بر خواندن او به غیر اسمش مترتّب نمی شود.

معنای عامّ و خاصّ عبادت خدا

البتّه خواندن خدا (به غیر اسـمش) مصداق معنای عامّ «عبادت» است؛ امّا مصداق خاصّ آن نمی باشد. معنای عامّ عبادت همان مفهوم لغوی آن است: «غـایه الخضوع» و «نهـایه التّـذلّل».(۱) انسـان بـا لفظ «خـدایا» می توانـد منتهای خضوع و بالاترین درجه خواری خود را به پیشگاه پروردگارش عرضه بدارد. پس به این معنا، خواندن خدا با لفظ «خدایا» یا «پروردگارا» عبادت است؛ امّا معنای خاصّ عبادت، عملی ماننـد نماز است که انسان انجام می دهـد. نماز دقیقاً مطابق با شـکلی که خداونـد معیّن فرموده بایـد انجام شود. نمی توان مثلاً به جای قرائت سوره حمـد، ترجمه فارسـی آن را خواند یا به جای ذکر رکوع مرادف آن را در فارسی به زبان آورد. خواندن خدا به غیر اسمش، به این معنای خاصّ «عبادت» نمی باشد.

توجّه شود که تفاوت میان معنای عامّ و خاصّ عبادت یک امر صوری و ظاهری نیست؛ بلکه دو تفاوت واقعی و عملی دارند:

یکی این که لفظ «خدایا» را نمی توان اسم خدا تلقّی کرد و از آن انتظار اثر معرفتی داشت، به گونه ای که از لفظ «یا ربّ» می توان انتظار داشت.

دوم این که برای خوانـدن خداونـد به لفظ «خـدایا» نمی توان «قصـد ورود» کرد؛ یعنی نمی توان به نیّت این که چنین لفظی از طرف شرع وارد شده، آن را به زبان جاری کرد؛ ۰.

ص: ۱۹۱

۱- لسان العرب۹/۱۱؛ المفردات/۳۳۰.

امّا تلفّظ «یا ربّ» و امثال آن به قصد ورود جایز است.

حال اگر در همین قسم اوّل (الفاظ بدون مفهوم) الفاظی باشند که در شرع به عنوان «اسم» خدا وضع شده اند، می توان خدا را با این الفاظ به قصد ورود خواند. این جا عبادت به معنای خاصّ آن مُجاز و بلکه محبوب است. امّا آیا چنین اسمی وارد شده است که در هیچ زبانی هیچ مفهومی نداشته باشد؟ ما نمی دانیم. امّا از این بحث می توان نتیجه گرفت که خواندن خدا با اسم هایش، هرچند برای ما مفهومی نداشته باشند، به عنوان عبادت به معنای خاصّ آن و به قصد ورود، مستحسن و ممدوح است. ما از مفهوم نداشتن اسماء به طور مطلق نمی توانیم صحبت کنیم؛ ولی این که اسمی برای ما مفهوم نداشته باشد، ممکن است و این ضرری به دو استفاده ای که از لفظ آن می بریم، نمی زند: یکی اشاره به خدای خارج از حدّین و دیگری عبادت خدا به معنای خاصّ آن با خواندن او به این اسمش که برای ما مفهوم ندارد.

استفاده از الفاظ دارای مفهوم عامّ و خاص

امّا قسم دوم این است که برای اشاره به خداوند از الفاظ دارای مفهوم استفاده کنیم. خود این قسم را هم می توان به اعتبار مفهومش، دو نوع دانست: دارای مفهوم عام یا مفهوم خاص. مقصود از مفهوم عام، چیزی مانند «شیء» یا «هو» است و مفهوم خاص هم از قبیل «موجود»، «ثابت» و نیز «علیم»، «قدیر» و ... از الفاظ «شیء» و «هو» مفهوم خاصّی برداشت نمی شود. این که خدا را شیء (چیز) بدانیم، هیچ اطّلاع خاصّی از او به ما نمی دهد و نیز اگر او را «هو» بخوانیم. مفاهیم این گونه الفاظ آن قدر کلّی و عام هستند که هیچ گزارش معیّنی از مراد و مقصود خود به ما ارائه نمی کنند. به تعبیر دیگر، چیزی از ذات معنا و مقصود خود را برای ما روشن نمی کنند.

امّا الفاظ «علیم»، «قدیر» و حتّی «موجود» و «ثابت» چنین نیستند؛ بالأخره از آن ها چیزی بیش از «شیء» و «هو» می فهمیم. در واقع حاوی یک اطّلاع خاصّی از آن چه درباره اش سخن می گوییم، هستند.

حال، سؤال این است که آیا اشاره به خدای متعال با این الفاظ دارای مفهوم (چه

عام و چه خاص) جایز است یا خیر؟ و اگر جایز است، دلالت این مفاهیم بر ذات مقدّس پروردگار چگونه است؟

برای پاسخ ابتدا باید دید که آیا مفاهیم این الفاظ در اشاره به خداوند مدخلیّت دارند یا خیر؟ اگر مفاهیم آن ها مراد گوینده نباشند، در این صورت این الفاظ مانند قسم اوّل خواهند بود که صرفاً علامت و نشانه قراردادی بین ما هستند.

مفاهیم تشبیهی و تنزیهی

امّا اگر مفاهیم آن ها موردنظر گوینده باشند، باید دید چگونه مفهومی دارند. مفاهیم را می توانیم دو دسته بدانیم: یک دسته آن ها که می توانند مفهوم غیرتشبیهی داشته باشند و دوم آن ها که صرفاً معنای تشبیهی دارند. دسته اوّل مانند لفظ «شیء» یا «موجود» یا «عالم» است. مقصود از این مفاهیم لزوماً مخلوقات یا شبیه به مخلوقات نیستند. در واقع این الفاظ مفاهیم تنزیهی هم دارند. دسته دوم الفاظی مانند «جسم» یا «مثلّث» یا «سفید» و امثال این ها هستند که علی الاصول فقط برای دلالت بر مخلوقات وضع شده اند. در زبان رایج و عمومی، این گونه الفاظ فقط برای مخلوقات به کار می روند ولاغیر. این ها الفاظی هستند که مفاهیم تنزیهی ندارند.

حال می پرسیم: کسی که الفاظ دارای مفهوم را برای خداوند به کار می برد، غیر از اشاره به ذات مقدّس الهی، چه چیز دیگری را قصد کرده است؟

در فصل گذشته اشاره کردیم که با الفاظ دارای مفاهیم تنزیهی، می توان خداوند را تنزیه کرد. اکنون بر همان اساس تأکید می کنیم که اگر قصد دیگر گوینده- غیر از صرف اشاره که نیاز به قصد مفهوم ندارد- تنزیه خداوند باشد، با الفاظی نظیر «شیء» یا «موجود» یا «عالم» می تواند این کار را انجام دهد؛ لفظ «شیء» و «موجود» را برای نفی تعطیل از ذات پروردگار به کار ببرد و لفظ «عالم» را برای نفی جهل از او و به همین شکل الفاظ دیگر دارای مفاهیم تنزیهی را می تواند به هدف تنزیه استفاده کند.

طبیعی است که الفاظی هم چون «جسم» و «سفید» یا «مثلّث» چنین کاربردی ندارند؛ چون مفهوم تنزیهی ندارند. حتّی برای اشاره به خداوند هم مناسب نیستند؛

چون مفاهیم تشبیهی آن ها، دیگران- و حتّی خود گوینده- را به اشتباه و انحراف می اندازند و لذا شایسته نیستند که وسیله اشاره به خداوند متعال باشند. اگر کسی مفاهیم آن ها را قصد کند، به تشبیه افتاده و از شرک و کفر به خدا سر درمی آورد.

جالب توجّه این که هیچ یک از اسماء الهی جزء این گروه نیستند که صرفاً معنای تشبیهی و غیر تنزیهی داشته باشند.

البتّه ما مفاهیم عادی و رایج آن ها را می گوییم. اگر کسی برای خودش قرارداد خاصّی بکند و این گونه الفاظ را از مفاهیم رایج و عمومی آن ها خارج نماید، حساب دیگری دارد. مثلاً کسی بگوید: مراد من از کلمه «سفید» نفی تعطیل از ذات خداوند است. در این صورت، این لفظ مانند الفاظ قسم اوّل می شوند که اصلاً مفهومی ندارند.

استفاده از الفاظ اسم و غیر اسم خدا

امّا الفاظی را هم که مفاهیم تنزیهی دارند، می توان به دو قسم، تقسیم کرد: برخی از آن ها در شرع به عنوان «اسم» و «صفت» خدا قرار داده شده اند و برخی دیگر اسم نیستند. مثلاً خداوند خود را «سمیع» و «بصیر» نامیده است. این دو علاوه بر این که می توانند وسیله تنزیه خداوند از ناشنوایی و نابینایی باشند، «اسم های او هم هستند. امّا برخی دیگر از این مفاهیم، به عنوان «اسم» قرار داده نشده اند؛ مثلاً الفاظ «دانا» و «توانا» که در فارسی مفاهیم تنزیهی دارند (دانایی برای تنزیه از جهل و توانایی برای تنزیه از عجز)، «اسم» خداوند نیستند.

در قسم اوّل از این الفاظ، علاوه بر اشاره به ذات مقدّس الهی، می توان دو مقصود داشت: یکی خواندن خداوند به آن اسم خاصّش به عنوان عبادت خاص و دیگر تنزیه خدا با مفهوم تنزیهی آن اسم. به این ترتیب، هر سه کارایی در الفاظ مانند «سمیع» و «بصیر» جمع شده است:

۱- اشاره به ذات پروردگار خارج از حدّ تعطیل و تشبیه.

۲- تنزیه او از حدّاقل یک نقص.

۳- خواندن خدا به اسم خاصّش به عنوان عبادت به معنای خاصّ آن و به قصد ورود.

در قسم دوم از این سه منظور، اوّلی و دومی امکان پـذیر است ولی هـدف سوم عملی نیست. با الفاظی چون «دانا» و «توانا» می توان به خـدای خـارج از حـدّین اشـاره کرد و تنزیه او هم بـا همین الفـاظ امکـان پـذیر می باشـد؛ امّـا خداونـد را به آن الفاظ «عبـادت» نمی توان کرد (عبادت به معنای خاصّ آن که قصـد ورود می خواهـد). ولی البتّه عبادت به معنای لغوی و عامّ آن با این الفاظ امکان پذیر است.

جمع بندی انواع الفاظ و کارآیی آن ها

آن چه را که درباره استفاده از الفاظ مختلف در مورد خدای متعال گفتیم، می توانیم در جدول ذیل جمع بندی کنیم:

لفظ

– بدون مفهوم

– دارای مفهوم خاص یا عام مانند «علیم» یا «شیء»

– «اسم» خدا نباشد(۱) مانند «الف» یا «X»

– «اسم» خدا باشد(۲) مانند اسمی که ما معنایش را نمی فهمیم

– بدون مفهوم تنزیهی(۳) مانند «مثلّث» یا «سفید»

– دارای مفهوم تنزیهی

– اشاره به خدای خارج از حدّین

– خواندن خدا به معنای عامّ عبادت (بدون قصد ورود)

– اشاره به خدای خارج از حدّین

– خواندن خدا به معنای خاصّ عبادت (به نیّت ورود)

– نه برای اشاره به خدا مناسب است

– نه تنزیه او

– نه خواندن او

– «اسم» خدا نباشد(۴) مانند «دانا» و «توانا»

- اسم خدا باشد(۵) مانند «سمیع» و «بصیر»

- اشاره به خدای خارج از حدّین

- تنزیه خدا

- خواندن خدا به معنای عامّ عبادت (بدون قصد ورود)

- اشاره به خدای خارج از حدّین

- تنزیه خدا

- خواندن خدا به معنای خاصّ عبادت (به نیّت ورود)

ص: ۱۹۵

در مجموع ۵ حالت فرض می شود.

پس از این جمع بندی، اکنون نوبت می رسد به این که ببینیم دلالت الفاظ دارای مفهوم تنزیهی (اعمّ از این که اسم خدا باشند یـا نباشـند) بر ذات مقـدّس پروردگـار چگونه است؟ همین سؤال را می توان در مورد الفاظ بـدون مفهوم هم طرح کرد؛ چون اشاره به خـدای متعال و نیز خوانـدن او به معنای عامّ عبادت به واسـطه آن ها ممکن است. امّا به نظر می آیـد که اگر در مورد الفـاظ دارای مفهوم، این بحث بـاز شود و ظرایف و دقـایق آن توضـیح داده شود، مـا را از بحث درباره قسم اوّل (الفاظ بـدون مفهوم) بی نیاز می کنـد. برخی مشـکلاتی که در قسم دوم (الفاظ دارای مفهوم) پیش می آیـد، در قسم اوّل موضوع پیدا نمی کند. بنابراین، بحث درباره آن ساده تر و روشن تر است.

پس ما فعلاً بحث را روی الفاظ دارای مفهوم متمرکز می کنیم و می خواهیم نحوه دلالت آن ها را بر ذات مقدّس الهی بررسی نماییم.

تفاوت دلالت الفاظ بر خدا و بر مخلوقات

اوّلین سؤال جـدّی و اساسـی در این بحث این است که: آیـات دلالت این الفاظ در مقام اخبار (وقتی خـدا را تنزیه می کنیم) و انشاء (وقتی خدا را می خوانیم) از سنخ دلالت الفاظ بر مدلول هایشان در عالم مخلوقات است؟

پاسـخ دقیـق و جـامع به این سـؤال، تکلیف همه بحث را روشن می کنـد. در واقع، دقـایق و ظرایف بحث مربوط به بیـان نقـاط تفاوت میان این دو گونه دلالت است: دلالت الفاظ بر خدا و بر مخلوقات.

لغزنـده بودن بحث به این سـبب است که الفـاظ دارای مفهوم که برای خـدا به کار می بریم، همگی از عالم مخلوقات برگرفته شده اند و لذا کوچک ترین بی دقّتی در اسـتفاده از این الفاظ، به راحتی بشـر را به ورطه تشبیه می اندازد. برای سالم ماندن از خطر تشبیه، باید به لطایفی توجه شود تا ناخواسته آن مشکل پیش نیاید.

ابتـدا باید به تفاوت ماهوی میان رابطه لفظ و معنی (یعنی مراد و مقصود خارجی از لفظ و مفهومش) در مخلوقات، در مقایسـه با رابطه الفاظی که برای خداوند به کار

ص: ۱۹۶

می بریم و ذات مقدّسش، توجّه نماییم.

مخلوقات در یک نگاه کلّی دو گونه اند: مفهوم پذیر و مفهوم ناپذیر. در مخلوقات مفهوم پذیر رابطه لفظ (همراه با مفهومش) با معنا (مدلول آن در واقع)، به صورت رابطه مفهوم و مصداق است. مفاهیم مخلوقی ابتدا از خود معانی و مدلول های خارجی (که مخلوقات هستند) انتزاع می شوند؛ ولی البتّه ذهن قادر است که روی منتزعات خود دخل و تصرّف انجام داده و مفاهیم اختراعی را که مابازای خارجی ندارند، بسازد. امّا مفهومی را که هیچ منشأ انتزاع واقعی در خارج از ذهن نداشته باشد، نمی تواند ابداع کند.(۱)

به هر حال، الفاظ، قالب مفاهیمی می شوند که بالأخره سر نخ مخلوقی دارند؛ یعنی بی واسطه یا با واسطه منشأ انتزاعشان در خارج از ذهن، موجودات طبیعی است که این الفاظ (با مفاهیمشان) بر قلمرویی از سنخ منشأ انتزاعشان دلالت دارند. هیچ گاه این الفاظ نمی توانند از خارج این قلمرو حکایت کنند. یعنی مصادیق این الفاظ باید مخلوقاتی شبیه به منشأ انتزاع های خودشان باشند.

بنابراین، محال است که این مفاهیم بر ذاتی که هیچ شباهتی از هیچ جهت به مصادیق آن ها ندارند، دلالت نماید. با این بیان باید بگوییم که دلالت الفاظ بر خدای متعال قطعاً از نوع دلالت مفهوم بر مصداقش نیست.

عدم جواز اطلاق «نوریّ الذّات» بر خدا

امّا در میان مخلوقات، انواری چون نور علم و نور عقل هستند که اصلاً مفهوم پذیر نمی باشند. مفهوم شدن هر مفهومی به واسطه نور علم است. پس امکان ندارد که نور علم، خود مفهوم واقع شود. آن چه تحت عنوان «ظاهر به ذات و مظهر برای غیر» می گوییم و نور علم را به آن تعریف می کنیم، «مفهوم» نور علم نیست؛ این فقط یک علامت و نشانه است برای عالم و عاقل که با وجدان این نشانه در دارایی و ملک خود،م.

۱- ر.ک: کتاب توحید، دفتر اوّل، بخش اوّل، فصل سوم.

پی به وجود کمال نور علم ببرد. هم گوینده این تعبیر (ظاهر به ذات و مظهر برای غیر) و هم شنونده آن، نباید با آن برخورد مفهومی و ذهنی کند؛ یعنی نباید از آن تصوّری بسازد و نور علم را مصداق آن صورت ذهنی بداند.

پس از جهت مفهوم ناپذیر بودن- که خود یک مفهوم تنزیهی است- می توان نور علم را آیه خداوند متعال دانست؛(۱) امّا این ویژگی سبب نمی شود که ما بتوانیم کلمه «نور» یا «نوریّ الذّات» را به معنایی که در مورد نور علم و نور عقل به کار می رود، بر خداوند اطلاق کنیم. قطعاً به دلیل روشن عقلی مجاز نیستیم که خداوند را نوریّ الذّات بدانیم؛ این عین تشبیه است. ما انواری چون علم و عقل را مصنوع و محتاج به صانع غیر مصنوع می دانیم. اگر قرار باشد ذات مقدّس پروردگار هم نوریّ الذّات باشد، او هم مصنوع و مخلوق خواهد شد.

نفی اشتراک لفظی بین خدا و خلق در الفاظ با مفاهیم تنزیهی

حال برویم سراغ پاسخ به سؤال اصلی. سؤال این بود: وقتی با الفاظ دارای مفاهیم خداوند را تنزیه می کنیم یا او را می خوانیم، دلالت این الفاظ بر ذات مقدّس الهی چگونه است؟ با توضیحاتی که بیان شد، فهمیدیم که این دلالت نمی تواند مانند دلالت های الفاظ در عالم مخلوقات بر معانی خود باشد. پس چگونه است؟ با بیان مثال ساده ای مقصود خود را روشن می کنیم. لفظ «علیم» را در نظر می گیریم که هم جزء اسماء لفظی خداست و هم مفهوم تنزیهی دارد. چگونگی دلالت این لفظ بر خدای واقعی خارجی مورد سؤال است.

در مرحله اوّل روشن است که لفظ «علیم» وقتی برای خدا به کار می رود، مفهوم خود را از دست نمی دهد. ما وقتی به خدا «علیم» اطلاق می کنیم، قطعاً «نفی جهل» از آن فهمیده می شود و اگر نخواهیم به تشبیه بیفتیم، از مفهوم تنزیهی «نفی جهل» فراتر نمی رویم. یک شاهد عقلی وجدانی برای این که لفظ «علیم» برای خدا مفهوم نفی جهلم.

ص: ۱۹۸

۱- ر.ک: بخش اوّل، فصل پنجم.

دارد، ایـن اسـت که وقـتی بـا لفـظ دیگری که مفهـوم دیگری دارد، خـدا را تنزیه می کنیم، چیز دیگری از آن می فهمیم. مثلاً وقتی به خداونـد «قدیر» اطلاق می کنیم، از آن «نفی عجز» و «نفی جبر» را می فهمیم؛ یعنی با الفاظ مختلف که مفاهیم مختلف دارنـد، خداوند را از نقص های مختلف تنزیه می کنیم. با این ترتیب، اسـماء مختلف خدا مفاهیم مختلف تنزیهی پیدا می کنند و لذا «ترادف اسماء» الهی پیش نمی آید.

همین امر در مورد الفاظی که به عنوان «اسم» خدا وضع نشده اند، نیز صدق می کند. الفاظ «دانا» و «توانا» هم با مفاهیم تنزیهی خودشان (که همان مفهوم «علیم» و «قدیر» است) از خداوند نفی جهل و نفی عجز و جبر می کنند.

پس بـه طـور کلّی الفـاظ دارای مفـاهیم تنزیهی وقـتی برای خداونـد بـه کـار می رونـد، مفهـوم تنزیهی خـود را دارنـد و برای جلوگیری از نفی تشبیه، از مفهوم تنزیهی تجاوز نکرده، به مفهوم اثباتی آن الفاظ برای خدا تن نمی دهیم.

نتیجه مرحله اوّل، ردّ قول به «اشتراک لفظی» مصطلح در مورد الفاظی است که برای خالق و مخلوق به صورت مشترک به کار می رونـد. «اشتراک لفظی» به این است که یک لفظ دو وضع جـداگانه برای دو «موضوع له» جـداگانه داشـته باشـد؛ مثلاً لفظ «شـیر» یـک بـار برای شـیر خوردنی و یـک بـار هم برای شـیر درنـده وضع شـده و دو «موضوعٌ له» آن، هیـچ اشتراکی در هیچ مفهومی با هم ندارند.

روشن است که لفـظ «دانـا» چنین نیست. «موضوعٌ له» این لفـظ، مخلوقـاتی هسـتند که علمشان متّکی به غیر خودشان است. آن چه که ما از واقعیّت «علم» دیـده ایم، علم های حادث و متّکی به غیر بوده و هیچ گاه غیر آن را نه دیده ایم و نه حتّی تصوّرش را کرده ایـم. از طرف دیگر، خـدایی را شـناخته ایـم کـه از هر نقصـی منزّه اسـت و به حکم عقـل بایـد او را از هر جهلی تنزیه نماییم. آن گاه برای تنزیه خـدای معروف خود از جهل، سـراغ الفاظی که در عالم مخلوقات به کار می رونـد، رفته ایم و دیده ایم که لفظ «دانا» این ظرفیّت و قابلیّت را دارد که به مفهوم تنزیهی «نفی جهل» به کار گرفته شود و برای تنزیه پروردگار متعال مورد استفاده قرار بگیرد.

این جاست که به خود حق می دهیم از لفظ «دانا» برای مقصود مُجاز و معقول خود بهره ببریم. با این فرض، وقتی می گوییم: «خدا داناست» و از آن صرفاً نفی جهل را اراده می کنیم، می یابیم که مفهوم «نفی جهل» با مفهوم «دانایی در مخلوقات» بیگانه نیست. آن بیگانگی را که بین دو مفهوم «شیر درنده» و «شیر خوراکی» می بینیم، بین این دو مفهوم نمی یابیم؛ بلکه از علم مخلوقی هم نوعی نفی جهل می فهمیم که البتّه می دانیم و یقین داریم که با نفی جهلی که در مورد خالق می گوییم، سنخیّتی ندارد.

در نتیجه، اشتراک لفظی در این جا صدق نمی کند و لفظ «دانا» در مفهوم «نفی جهل» به کار رفته که یک مفهوم بیگانه و بی ربط با مفهوم آن در عالم مخلوقات نیست. تا این جا مرحله اوّل بود.

نفی اشتراک معنوی بین خدا و خلق در الفاظ با مفاهیم تنزیهی

مرحله دوم این است که آیا با ردّ «اشتراک لفظی»، «لزوماً باید «اشتراک معنوی» مصطلح را بپذیریم؟ یعنی باید بگوییم که معنای لفظ «دانا» برای خدا و خلق یکی است؟ پاسخ این است که خیر، چنین نیست.

در اشتراک معنوی، لفظ برای یک معنا وضع شده است؛ یک وضع داریم برای یک «موضوعٌ له». «موضوع له» حقیقت واحدی در میان افرادی دارد که با یکدیگر اشتراک معنوی دارند. مثلاًـ افراد انسان در حقیقت انسانیّت مشترک اند و لفظ «انسان»، مشترک معنوی بین افراد انسان است. در واقع اشتراک حقیقی میان افراد انسان وجود دارد.

روشن است که «دانایی خدا» با «دانایی خلق» چنین نیستند؛ این دو هیچ اشتراک حقیقی با هم ندارند. اصلاً هیچ وجه اشتراکی در کار نیست و بینونت محض در این جا صدق می کند. به همین جهت است که وقتی به خدا «دانا» می گوییم، مقیّد هستیم که از مفهوم سلبی و تنزیهی فراتر نرویم و هیچ مفهوم اثباتی مشترک بین خدا و خلق قائل نشویم. این که مفهوم «دانایی» را برای خدا نفی جهل تعبیر می کنیم، یک لفّاظی صرف نیست. اگر هم لفظ ما اثباتی باشد (مانند لفظ «دانا») باید مراقب باشیم تا در مفهوم آن

فراتر از حدّ تنزیه نرویم. مشکل اصلی «تشبیه» است؛ باید مراقب باشیم به دام آن نیفتیم. خطر افتادن در وادی تشبیه هنگام استفاده از تعبیر اثباتی، بیش از هنگام کاربرد تعابیر سلبی است.

بنابراین می یابیم که واقعاً بین علم خالق و علم مخلوق اشتراک معنوی در کار نیست؛ پس این هم مردود است (مرحله دوم).

نتیجه این دو مرحله آن است که ما در مورد خدای متعال با یک حالت بی نظیر و بدون شبیه مواجهیم. هیچ نمونه ای در عالم مخلوقات ندارد که بخواهیم با ارائه آن، مطلب را به ذهن تقریب نماییم؛ بلکه برعکس، باید دائماً بر این نکته تأکید بورزیم که بین خدا و خلق شباهتی نباید لازم آید.

بررسی مجاز بودن یا نبودن الفاظ الهی

حال اگر بخواهیم تعبیری برای چگونگی دلالت الفاظی مثل «دانا» یا «علیم» بر خدای متعال مطرح کنیم، باید بگوییم:

اوّلاً لفظ «دانا» بر مفهوم تنزیهی خود دلالت دارد و آن مفهوم را از دست نمی دهد و به مفهوم بیگانه ای به کار نمی رود.

ثانیاً این لفظ دارای مفهوم، در غیر «معنای خودش» استعمال می شود. مقصود ما از کلمه «معنی» چنان که بارها تذکّر داده ایم، همان مراد و مقصود واقعی از لفظ است و منظور از «استعمال»، به کار بردن لفظ در یک مراد و مقصود خاص می باشد. «معنا»ی کلمه «دانا» همان «موضوعٌ له» اوست که «عالم به علم مخلوقی» می باشد. وقتی این لفظ را به خدا نسبت می دهیم، در واقع آن را در موردی غیر از «موضوعٌ له» خود به کار برده ایم.

در این جا اگر بخواهیم از اصطلاحات رایج در ادبیّات استفاده کنیم، می توانیم «از جهتی» تعبیر «مجاز» را به کار ببریم؛ یعنی بگوییم: استعمال لفظ «دانا» در مورد خداوند مجازی است. به چه اعتبار «مجاز» نامیدن آن صحیح است؟

اگر بگوییم: استعمال لفظ در «غیر ما وُضِعَ له» مجاز است (تعریف مشهور مجاز)،

این جا این تعریف صدق می کند؛ چون علم خدای متعال، «موضوعٌ له» لفظ «دانا» نبوده است.

امّا در عین حال باید توجّه داشته باشیم که مجاز نامیدن این استعمال با آن چه در ادبیّات رایج است، یک تفاوت اساسی دارد:

در استعمال مجازی، دو فرد حقیقی و مجازی برای یک لفظ و مفهوم در نظر می گیرند؛ مانند: انسان شجاع و شیر درنده برای لفظ «شیر» که مفهوم شجاعت از آن فهمیده می شود. این خصوصیّت در مورد خدا و خلق صدق نمی کند. ما نمی توانیم علم خالق و علم مخلوق را دو فرد برای یک لفظ و مفهومش بدانیم. این دو واقعیّتی که هیچ اشتراک واقعی و حقیقی با یکدیگر ندارند، چگونه ممکن است دو فرد و دو مصداق برای یک لفظ همراه با مفهومش باشند؟

به تعبیر دیگر، در هر حقیقت و مجازی یک «علاقه» وجود دارد؛ یعنی عنایت و مناسبتی بین فرد حقیقی و مجازی که وجود این علاقه و مناسبت، اجازه استعمال مجازی را می دهد. مثلاً بین انسان شجاع و شیر درنده، «علاقه» شجاعت است که بین آن ها مشترک می باشد. اگر هیچ مناسبت و هیچ سنخیّتی از هیچ جهت بین دو واقعیّت نباشد، یکی را نمی توان حقیقت و دیگری را مجاز دانست. پس اگر هم تعبیر مجاز در این جا از جهتی جایز و روا باشد، امّا این یک مجاز خاصّ است که هیچ سنخیّتی با مجازهای دیگری که می شناسیم، ندارد.

بررسی حقیقت و مجاز بودن (با تعریف دیگر)

با این ترتیب بهتر است در مورد خدای متعال بین دو چیز تفکیک کنیم: یکی «مفهوم» لفظ و دیگر «معنی»، «مراد» یا «مقصود» از آن. اگر بخواهیم از اصطلاحات ادبی در این مورد استفاده کنیم، باید دلالت لفظ بر «مفهومش» را حقیقی بدانیم و «اراده» معنا و مراد را مجازی بنامیم. مثلاً در مورد لفظ «دانا» بگوییم که در مفهوم حقیقی اش استعمال شده؛ چون معنای طرد جهل از آن فهمیده می شود؛ امّا از این لفظ همراه با مفهومش، غیر مصداق حقیقی آن را اراده می کنیم. مصداق حقیقی لفظ «دانا»

همان عالم به علم مخلوقی است. پس اراده کردن غیر مصداق حقیقی آن، مجاز نامیده می شود. در حقیقت «مجاز» در مرحله اراده و قصد معنا و مراد مطرح می شود، نه در مرحله استعمال لفظ در مفهومش.(۱) شاهد نقلی این بحث، حدیث امام هشتم علیه السلام است که قسمتی از آن را در انتهای فصل اوّل همین بخش نقل کردیم (وَصَفَ نَفسَه تبارک و تَعالی بأسماءٍ دَعَا الخَلقَ إذا خَلَقَهم...). در ادامه فرمایش ایشان چنین آمده است:

إنَّ اللهَ تَبارکَ و تَعالی ألزَمَ العِبادَ أسماءً مِن أسمائِهِ عَلی اختلافِ المَعانی و ذلک کما یَجمَعُ الاسمُ الواحِدُ مَعنَیَینِ مُختَلِفَینِ و الدَّلیل علی ذلک قَولُ النّاسِ الجائِزُ عندهم السّائِغ و هو الَّذی خاطَبَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِه الخَلقَ فَکَلَّمَهُم بما یَعقِلُونَ لِیَکُونَ عَلیهم حُجَّةً فی تَضییعِ ما ضَیَّعُوا و قد یُقالُ لِلرَّجُلِ: کلبٌ و حمارٌ و ثورٌ و سُکَّرَةٌ و عَلقَمَةٌ و أسدٌ و کُلُّ ذلکَ عَلی خِلافِهِ لأنّه لَم تَقَع الأسماءُ علی مَعانیها الَّتی کانَت بُنِیَت علیها لِأنَّ الانسانَ لیس بأسَدٍ و لا کَلبٍ فَافهَم ذلک یَرحَمکَ اللهُ و إنّما یُسَمّی اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بالعالِمِ لِغَیرِ عِلمٍ حادِثٍ عَلِمَ بِه الأشیاء و ... رَأینا عُلَماءَ الخَلقِ إنَّما سُمُّوا بِالعِلمِ لِعِلمٍ حادِثٍ... و إنَّما سُمِّیَ اللهُ عالِماً لِأنَّهُ لا یَجهَلُ شَیئاً فَقَد جَمَعَ الخالقَ و المخلوقَ اِسمُ العِلم و اختَلَفَ المَعنی... .(۲)

همانا خدای تبارک و تعالی بندگان را ملازم با اسم هایی از اسامی خود قرار داده با این که معانی این اسماء [در خالق و مخلوق] مختلف هستند و این امر هم چون مووارد است که یک اسم دو معنای مختلف دارد. شاهد این مطلب سخن گفتن مجاز و رایج میان مردم است که خدای عزّوجلّ هم با همان گویش، خلق را مخاطب قرار داده و با آنان براساس آن چه عقلشان درک می کند سخن فرموده تا این که بر آنان حجّت باشد در ضایع ساختن آن چه۶.

ص: ۲۰۳

۱- این معنا از «مجاز» با قول معروف سکّاکی در تعریف مجاز بیشتر تطبیق می کند تا با اقوال دیگر در این باب. (ر.ک: مختصرالمعانی تفتازانی)

۲- عیون اخبارالرّضا علیه السلام ۱۴۶/۱-۱۴۷. این حدیث با اختلاف بسیار جزئی در مدارک ذیل هم آمده است: اصول کافی، کتاب التّوحید، باب آخر... و هو الفرق ما بین المعانی...، ح۲؛ التّوحید/۱۸۶.

ضایع کردند و گاهی [در ادبیّات رایج] به کسی سگ یا الاغ یا گاو یا شکر یا علقمه (درخت تلخ) یا شیر اطلاق می کنند، در حالی که این استعمال بر خلاف معانی اصلی آن الفاظ است؛ چرا که [در این گونه استعمالات] اسماء در معانی اصلی خودشان به کار نرفته اند؛ زیرا انسان نه شیر است و نه سگ. پس این مطلب را بفهم تا مورد رحمت الهی واقع شوی. عالم نامیده شدن خدای عزّوجلّ نه به جهت علم حادثی است که با آن به اشیاء عالم شده باشد... ولی عُلما از مخلوقات را می بینیم که صرفاً به خاطر علم حادثی، عالم نامیده شده اند... و خداوند فقط به این سبب که هیچ گونه جهلی ندارد، عالم نامیده شده است. نتیجه این که خالق و مخلوق در اسم علم [و عالم] مشترک اند؛ ولی معنا[ی علم] در آن ها مختلف است.

امام علیه السلام استعمالاتی را که در عرف محاوره مردم به کار می رود، شاهد گرفته اند. مثال هایی که مطرح فرموده اند، همان استعمال های مجازی است. وقتی به انسانی «شیر» گفته می شود، نمی خواهند بگویند که او حقیقتاً مصداق شیر درنده می باشد؛ بلکه لفظ «شیر» در غیر «معنا»ی خودش به کار رفته است. لفظ شیر، اسمی واحد برای دو «معنا»ی مختلف است. مقصود از «معنا» مابازاء و حقیقت خارجی آن می باشد که لفظ «شیر» از آن حکایت می کند. یک معنای آن، حیوان درنده خارجی و معنای دیگرش، واقعیّت خارجی انسان است.

در ادبیّات، استعمال لفظ شیر را در حیوان درنده، «حقیقت» و استعمال آن را در انسان شجاع، «مجاز» می نامند. بنا به قول سکّاکی در تعریف مجاز، حیوان درنده، مصداق حقیقی لفظ شیر و انسان شجاع، مصداق و فرد ادّعایی آن است.

به این ترتیب «موضوعٌ له» لفظ شیر در استعمال حقیقی و مجازی تفاوت نمی کند (برخلاف قول مشهور در تعریف مجاز) و اصولاً ـ لطف و ظرافت مجاز در این است که مفهوم لفظ شیر همواره یکی باشد و تنها مصداق و مراد آن متفاوت شود؛ یعنی انسان شجاع را مصداق ادّعایی لفظ شیر با حفظ مفهوم حقیقی اش بدانیم. اطلاق مجازی یعنی قائل شدن به وجود همین فرد و مصداق ادّعایی و زیبایی مجاز به این است که مفهوم حقیقی لفظ در استعمال مجازی باقی بماند و تغییر نکند.

ص: ۲۰۴

آن چه از تمثیل حضرت رضا علیه السلام به اطلاقات مجازی از قبیل اطلاق «شیر» بر انسان، موردنظر می باشد، همین جهت است؛ این که لفظی با حفظ مفهوم عامش گفته شود ولی مصداق اوّلی و اصلی آن مراد و مقصود نباشد. این جهت مجاز قابل اسناد به اسماء الهی است؛ هم چون لفظ «عالِم» که در علمای خلق به دلیل علم حادیث به آن ها اطلاق می شود؛ ولی می توان همین لفظ را با حفظ مفهوم امّ تنزیهی اش (که عبارت است از نفی مطلق جهل) برای اشاره به غیر مصداق اصلی و اوّلی خود به کار برد؛ یعنی اشاره به خدای عزّوجل که عالم بودنش به خاطر علم حادث نیست.

ولی جهات دیگری که در مجازات متداول در محاورات عامّه وجود دارد، هیچ یک قابل نسبت دادن به اسماء الهی نیست؛ مانند این که در هر مجازی، مصداق غیر حقیقی آن تصوّرپذیر است؛ ولی ذات مقدّس پروردگار به هیچ وجه قابل تصوّر نیست و به طور کلّی نمی توان رابطه میان مفهوم و مصداق را که در عالم مخلوقات وجود دارد، به رابطه میان اسماء لفظی خداوند با ذات مقدّس او سرایت داد. اصولاً «مصداق» دانستن ذات پروردگار متعال، بالأخره سر از تشبیه او به مخلوقات درمی آورد؛ زیرا هر مصداقی- هرچند مصداق فرضی و ادّعایی در نظریّه سکّاکی درباره مجاز- با مفهومی که بر آن اطلاق می شود، رابطه ای دارد که همین رابطه حکایت از نوعی سنخیّت میان آن ها می کند. مفاهیم بالأخره برگرفته از عالم مخلوقات اند و جز بر آن صدق نمی کنند. این که با استعمال لفظ دارای مفهومی، ذاتی را قصد کنیم که هیچ گونه سنخیّتی با هیچ مخلوقی ندارد، فقط خاصّ خدای عزّوجلّ است و هیچ نمونه و نظیری در مخلوقات ندارد. پس نمی توان تمام قواعد و احکام «مجاز» را- حتّی با تعریف موردنظر سکّاکی- به دلالت اسماء الهی بر ذات مقدّس او سرایت داد.

عدم تطبیق قالب های الفاظ بشری بر الفاظ الهی

ملاحظه می شود که هرچه می خواهیم با قالب های شناخته شده بشری در مباحث الفاظ و ادبیّات، درباره چگونگی دلالت الفاظ بر ذات مقدّس پروردگار

ص: ۲۰۵

سخن بگوییم، به طور کامل تطبیق نمی کند؛ نه قالب اشتراک لفظی با اشتراک معنوی و نه قالب حقیقت و مجاز؛ هیچ کدام نمی تواند به طور کامل نحوه دلالت الفاظ بر خداوند را توضیح دهد. هر وجه شباهتی که مشاهده می شود، در کنارش یک یا چند وجه افتراق هم وجود دارد.

نتیجه این که همان طور که مخلوقات با خدای خود شباهتی ندارند، چگونگی دلالت الفاظ بر خداوند هم شباهتی با دلالت الفاظ در عالم مخلوقات ندارد و ما نباید سعی کنیم به هر قیمتی، این دو را بر هم تطبیق بدهیم.

چگونگی دلالت الفاظ با مفاهیم عام بر خداوند

تا این جا بیشتر چگونگی دلالت الفاظی را که دارای مفاهیم تنزیهی هستند (اعمّ از این که اسم خدا باشند یا نباشند)، بررسی کردیم. هرچه مفهوم لفظی عام تر، کلّی تر و مبهم تر باشد، در اطلاق آن بر خدای متعال مشکل کم تری خواهیم داشت. مثلاً اطلاق لفظ «شیء» یا «هو» بر خداوند نسبت به اطلاق لفظ «دانا» یا «نور»، کم تر مشکل دارد. اشکال اصلی از ناحیه تشبیه خدا به خلق پیش می آید و هرچه مفهومی جزئی تر و مشخّص تر باشد، اطلاق لفظ آن بر خداوند شباهت بیشتری را با او لازم می آورد.

به عبارت دیگر در مفاهیم الفاظی هم چون «شیء» و «هو»، خصوصیّات مخلوقی، کم تر لحاظ می شوند تا مفاهیم الفاظی چون «دانا» یا «سمیع». وقتی الفاظی شبیه «دانا» را می شنویم، بیشتر ممکن است به تشبیه بیفتیم تا الفاظی مانند «شیء» که فقط بر نفی تعطیل دلالت دارد. پس کار در مورد الفاظی که مفاهیم عام و کلّی دارند، راحت تر است.

البتّه این طور نیست که خطر افتادن در ورطه تشبیه در استعمال این گونه الفاظ برای خداوند به کلّی منتفی باشد. ممکن است کسی از همین لفظ «شیء» مفهومی به نام «شیئیّت» انتزاع کند و مصداق آن را وجود اشیاء مخلوقی بداند و سپس با قبول تئوری «اشتراک در حقیقت وجود» که صدرالمتألّهین شیرازی در فلسفه خود مطرح کرده،

ص: ۲۰۶

مصداق حقیقی همین «شیئیّت» را خداوند متعال بداند.(۱) این هم نوعی تشبیه است که پیروان مکتب صدرا به آن گرفتار شده اند.

نتیجه این که از اطلاق لفظ «شیء» بر خدا هم می توان سوء استفاده کرد و به تشبیه باطل گرفتار آمد. البتّه روشن است که لغزندگی اطلاق لفظ «شیء» به اندازه الفاظی هم چون «دانا» و «نور» نیست. در این گونه الفاظ این خطر بیشتر و سهل تر پیش می آید. به طور کلّی باید با رعایت ملاک اصلی (عدم تشبیه)، نکاتی را که گفتیم مورد توجّه قرار داد؛ چه در لفظ «دانا» و چه در مورد «سمیع» و چه الفاظی مانند «شیء».

ما اگر لفظ «شیء» یا «چیز» را بر خداوند اطلاق می کنیم، باید همه ظرایفی را که گفتیم، رعایت کنیم؛ وگرنه در همین موارد هم امکان لغزش وجود دارد. البتّه برخی از این الفاظ مانند «هو» اصولاً ـ با این عنایت بر خدا اطلاق شده اند که از ذات مقدّسش نفی تشبیه بکنند. این لفظ نیز جزء اسامی خداست که لطایف و ظرایف معنای آن در احادیث ذکر شده است.(۲)

دلالت الفاظ بدون مفهوم بر خداوند

پلّه آخر بحث چگونگی دلالت الفاظ بر ذات پروردگار، مربوط به الفاظ بدون مفهوم (مانند الف و X) است که نسبت به موارد قبلی تکلیف آن روشن تر است. این الفاظ چون مفهومی ندارند، احتمال این که مشکل تشبیه در مورد آن ها پیش آید، بسیار ضعیف است؛ امّا در عین حال، اصولی که گفتیم باید رعایت شود. این گونه الفاظ قابلیّت این را ندارند که وسیله تنزیه خدا قرار بگیرند؛ ولی البتّه برای اشاره به خدای خارج از حدّین و خواندن او بدون قصد ورود، می توانند مورد استفاده باشند. لازمه خروج از حدّ تعطیل و تشبیه این است که مدلول این الفاظ به هیچ وجه مورد تصوّر ذهنی و فکری قرار نگیرد. بنابراین حق نداریم با این الفاظ به یک موجود تصوّرپذیریم.

۱- ر.ک: اسفار ۳۸/۱ (فصل چهارم از مرحله اولی)؛ هم چنین: همان ۳۳۵/۲.

۲- ر.ک: کتاب توحید، دفتر سوم، بخش دوم، فصل سوم.

اشـاره کنیم و اسم آن را به غلـط، «خـدا» بگـذاریم. عـدم توجّه به همین نکته ساده و عمیق می توانـد انسان را در اسـتعمال این گونه الفـاظ به وادی تشبیه باطـل گرفتار سازد. خلاصه این که در مورد هر لفظی که به خـدا نسـبت می دهیم، نبایـد به ملاک اصلی (عدم تشبیه) بی توجّهی کرد.

ص: ۲۰۸

بخش سوم: معرفت خدا بدون وساطت آیات

فصل ۱: ویژگی ها و ادلّه معرفت بدون الآیه

امکان وقوع معرفت خدا بدون وساطت آیات

در دو بخش گذشته معرفت خداوند را به واسطه آیات تکوینی و تشریعی اش مورد بحث قرار دادیم. روشن شد که چون خداوند این دو گونه واسطه و مقدّمه را برای معرفت خویش قرار داده، طبق سنّت اختیاری خود، این ها را اسامی خود خوانده است. «اسم» به معنای نشانه معرفت «مسمّی» است که در مورد خدای متعال، دلالت اسم بر مسمّی، تابع مشیّت و اراده خود اوست. توجّه بنده به اسم و صفت و آیه خداوند (چه تکوینی و چه تشریعی) می تواند به لطف و عنایت خود خدا، مقدّمه و واسطه معرفت بنده به او شود. بنابراین در معرفت بالآیات و الأسماء (به وساطت آیات و اسماء الهی)، پای غیر خدا در کار است.

باز هم تأکید می کنیم که این خواست و مشیّت خود خدا بوده که چنین وساطتی را برای معرفت خود قرار داده و دلالت این واسطه هم فقط و فقط به اختیار خدا بستگی دارد؛ امّا به هر حال توجّهی از جانب بنده خدا به مخلوقی از مخلوقات او صورت می پذیرد تا همین توجّه، مقدّمه معرفت بنده به خدایش شود.

روشن است که به این ترتیب نمی توان گفت که معرفت بنده به خدا، «معلول»

توجّه بنده بوده است. این جا علّت و معلولی در کار نیست و رابطه «علیّت» به معنای اصطلاحی و فلسفی آن، بین توجّه بنده به آیه خدا و معرفت خدا وجود ندارد. نه معرفت خدا ضرورتاً به دنبال توجّه بنده می آید و نه این توجّه برای تحقّق معرفت خدا، ضرورت دارد. لزوم و ضرورت از طرف هیچ یک از این دو، یعنی فعل خدا (معرفت او) و فعل بنده (توجّه او)، نسبت به دیگری وجود ندارد.

تعریف معرفت بدون الآیه

بنابراین دست خداوند کاملاً باز است که معرفت خود را بدون این مقدّمه (توجّه بنده به اسم خدا) به بنده اش عطا فرماید. در این صورت، بنده خدا نه پیش از حصول معرفت خدا و نه در حین آن، هیچ توجّهی به غیر خدا ندارد. این جا می توان گفت که بنده، خدای خود را «بدون» هیچ واسطه مخلوقی شناخته است. آیه و اسم خدا واسطه معرفت او نشده است؛ لذا این معرفت را می توان «معرفت بدون الآیه» نامید. البتّه روشن است که مقصود از تعبیر «بدون الآیه» این نیست که آیه و مخلوقی وجود خارجی نداشته باشد. چنین فرضی هیچ گاه در ظرف تحقّق معرفت خدا پیش نمی آید. محال است که هیچ آیه ای در عالم وجود نداشته باشد و در عین حال معرفت خدا وجود داشته باشد. بالأخره در هر معرفتی باید «عارفی» وجود داشته باشد و این عارف به خدا، مخلوقی است که خود، یکی از آیات الهی است. این مطلب در ضمن شرح برخی از فقرات دعای رجبیّه (در بخش اوّل) اشاره شد که هیچ جای عالم خالی از آیات الهی نیست (لا تَعطیلَ لَها فی کُلّ مَکانٍ).

امّا فرق است بین وجود خارجی یک مخلوق که شأنیّت آیه شدن برای خدا را دارد و فعلیّت یافتن آیتیّت او برای خدا. سخن در این نیست که اصولاً آیه و مخلوقی در عالم نباشد؛ سخن در این است که در معرفت بدون الآیه، هیچ مخلوقی آیه و واسطه معرفت خدا نشده است. به تعبیر ساده تر خداوند بدون این که بنده اش به آیه ای از آیات الهی (چه تکوینی و چه تشریعی) توجّه نماید، می تواند معرفت خود را به او عطا کند. این چیزی است که محلّ بحث فعلی ما می باشد.

در این نوع معرفت خدا، نه توجّه عقلانی به مصنوعیّت مخلوقات مقدّمه معرفت شده، نه خواندن خدا به یکی از اسامی تکوینی یا تشریعی اش؛ امّا در عین حال، بنده به معرفت رسیده است.

دلیل صریح بر وقوع معرفت بدون الآیه

از تعابیر صریحی که در احادیث، دلالت بر این نوع معرفت دارد، می توان به این عبارت زیبای امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای شریف «صباح» اشاره کرد که خدای خود را این گونه خوانده اند:

یا مَن دَلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِه.(۱)

ای کسی که به ذات خود، خودش را معرّفی کرده است.

در این عبارت، کلمه «بذاته» مطلب مورد بحث ما را اثبات می کند. اگر این کلمه نبود، جمله قبلی (یا مَن دَلَّ عَلی ذاتِهِ) همه انواع معرفت خدا را شامل می شد. دلالت خداوند بر ذات خودش، به معنای معرّفی خویش است؛ این معنا در همه انواع معرفت وجود دارد. یعنی ما هیچ معرفتی به خدا نداریم که به معرّفی خود او نباشد. امّا این که اضافه فرموده اند: «بذاته»، این کلمه را می توان در عرض «بآیاته» یا «بأسمائه» قرار داد. «به ذات خودش» خودش را می شناساند؛ یعنی به واسطه آیات و اسم هایش این معرّفی را انجام نمی دهد. البتّه این معنا (معرّفی خدا خودش را به ذاتش) به هیچ وجه برای ما معقول و معلوم نمی شود؛ یعنی ما به نور علم و عقل هیچ کشفی از این معرفت نداریم؛ همان طور که از «معرّفی خدا خودش را به واسطه آیاتش» نداشتیم.

این معرفت (بدون وساطت آیات) را فقط و فقط تنزیهی و سلبی معنا می کنیم؛ یعنی این که توجّه به آیات و اسماء الهی در حصول آن مدخلیّت ندارد. بیش از این توضیحی درباره معرفت بدون الآیه نداریم.

این البتّه وقتی است که بخواهیم زبان باز کنیم و درباره آن سخنی بگوییم؛ امّا۹.

ص: ۲۱۳

۱- بحارالانوار ۳۳۹/۸۴، ح ۱۹.

صرف نظر از مقام سخن گفتن و بیان، نمی دانیم که اگر کسی مشمول چنین لطفی از جانب پروردگار قرار بگیرد، چه چیزهای نصیبش می شود. در آن حوزه، نه عقل و علم کارایی دارند و نه زبان و بیان؛ آن جا همه چیز فقط وجدانی و چشیدنی است؛ نه تصوّر و فکر می تواند به آن حوزه راه پیدا کند و نه قابل هیچ توصیفی است. اگر کسی نصیبش شود، البتّه آثار و برکات خاصّی را می یابد که چه بسا در معرفت خدا به واسطه آیات، نمی یافت.

معرفت کامل و معرفت ناقص

برخی از اهل معرفت، معرفت بدون الآیه را «معرفت کامله» و معرفت به واسطه آیات را «معرفت ناقصه» تعبیر کرده اند.(۱) این دو نوع معرفت از جهت این که هر دو معرفت خود خدای واقعی است، تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ امّا هم طریق و مقدّمه حصول آن ها با هم متفاوت است و هم نتایج و آثار وجدانی و معرفتی آن ها.

البتّه روشن است که کامل و ناقص بودن معرفت در مقایسه دو نوع معرفت با یکدیگر است؛ وگرنه نسبت به خدای متعال، معرفت کامل به این معنا نیست که آن معرفت بالاترین درجه ممکن است. به تعبیر دیگر، «کمال مطلق» برای معرفت خداوند، معنا ندارد. لغت «کمال» برای معرفت خدا یک معنای نسبی دارد، نه مطلق. هر درجه ای از معرفت که خدا به بنده ای عطا کند، بالاتر و شدیدتر از آن را هم می تواند به همان بنده یا بنده دیگرش عنایت فرماید.

هیچ حدّی از هیچ جهتی برای خداوند نمی توان قائل شد. معرفت او هم فقط و فقط به صُنع خود او بستگی دارد که هرکسی را به هر درجه ای از معرفتش که می خواهد برساند. البتّه توجّه شود این که می گوییم «هر درجه ای از معرفتش»، نباید کسی تصوّر کند که العیاذ بالله خود خدا درجه و رتبه بردار است و درجات معرفت او به این است که هرکسی به چه مرتبه ای از او نایل گردد؛ این سخن بسیار سخیف و باطل است. ما۷.

۱- معارف الهیّه/۳۷.

برای ذات مقدّس پروردگار به هیچ معنایی و با هیچ ضابطه ای نمی توانیم درجه و رتبه قائل شویم (آن چنان که متأسّفانه برخی عرفان مسلکان اصطلاحی قائل شده اند).

بنابراین، وقتی صحبت از درجه معرفت خداوند می کنیم، این درجه و رتبه داشتن به ذات او و هیچ ارتباطی پیدا نمی کند؛ بلکه فقط و فقط به فعل و صُنع او مربوط می شود. ما البتّه صُنع خدا و فعل او را هم نمی توانیم توصیف نماییم. تنها چیزی که از درجات و رتبه های مختلف معرفت خدا می فهمیم، آثار و برکات متفاوت آن است.

به عنوان مثال یکی از آثار معرفت خدا «خوف» است؛ هرچه معرفت بالاتر باشد، خوف از خدا هم بیشتر است (مَن کان بالله أعرف کان مِن الله أخوف).(۱) معرفت کامل معرفتی است که نسبت به معرفت ناقص، اثر خوف از خدا در آن بیشتر باشد. هم چنین است «رجاء»، «انس» و دیگر آثار معرفت خداوند که همه این امور، وجدانی بشر است. ما می توانیم خوف کم تر و خوف بیشتر را وجدان کنیم و با این ملاک بفهمیم که کدام معرفت از دیگری بالاتر و شدیدتر است.

با این توضیحات روشن می شود که در معرفت بدون الآیه (که نسبت به معرفت بالآیه، کامل تر است) چنین نیست که چیزی از ذات مقدّس پروردگار برای عارف به او عیان و آشکار شود؛ یا چنان که وحدت وجودیان معتقدند، عارف به «فنای در ذات» یا حتّی «در صفات» برسد. «فناء» نه در ذات حق معنا دارد، نه در صفات او (به معنایی که عرفای اصطلاحی می گویند؛ چون آن ها صفات حق را عین ذاتش می دانند، نه مخلوق او). اصلاً بحث «فناء» هیچ ربطی به «معرفت» خدا ندارد که بخواهیم در درجات معرفت، درجات فناء را مطرح کنیم و درجه اعلای آن را فنای ذاتی بدانیم.

شهود خالق بدون مخلوق

به هر حال معرفت بدون الآیه وقتی حاصل می شود که عارف به خدا از طریق اسماء و صفات او به معرفت نرسیده است. اسم و صفت نشانه معرفت خداوند است۴.

۱- بحارالأنوار ۳۹۳/۶۷، ح ۶۴.

و کسی که خدا را به خودش، نه به نشانه اش، شناخته، در رتبه بالاتر از آن کسی قرار می گیرد که او را به نشانه هایش می شناسد. در این معرفت، با خدا چیزی شهود نمی شود. منظور از «با» خدا بودن این نیست که در رتبه خداوند چیزی را نمی بیند؛ این امر در معرفت های با اسم و صفت هم رخ نمی دهد. آن که در یک آیه تکوینی نظر عاقلانه می کند، آن آیه را در رتبه ذوالآیه نمی بیند؛ ولی بالأخره در ظرف توجّه به یک مخلوق، معرفت به خالق خویش پیدا می کند؛ امّا با قدری مسامحه می توان گفت که گویی خدا را همراه با مخلوقی از مخلوقاتش شهود می کند. در معرفت بدون الآیه این همراهی و معیّت وجود ندارد.

خود خدا- بدون این که به مخلوقی در حین معرفت نظر شود- شهود می شود. همان طور که بارها تأکید کرده ایم، این شهود بدون همراهی با مخلوقات، در عین احتجاب است و هیچ کشفی از هیچ وجهی برای عارف به خدا، نسبت به ذات مقدّسش صورت نمی پذیرد. لذا از لفظ «شهود» نباید چیزی از قبیل آن چه عرفای وحدت وجودی معتقدند، استنباط شود. ما وقتی این لفظ را به کار می بریم، مقصودمان معرفت خدای واقعی است؛ بدون آن که از طریق تصوّرات، افکار و اوهام شناخته شود. در واقع شهود را در مقابل تصوّر و توهّم قرار می دهیم؛ نه این که- العیاذ بالله- چیزی از ذات حقّ متعال برای مخلوقی- در هر درجه ای که می خواهد باشد- کشف و عیان شود.

معنای نفی صفات از خداوند از نظر برخی بزرگان

به نظر بعضی از بزرگان اهل معرفت، برخی از عبارات نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اوّل نهج البلاغه (کمالُ تَوحیدِهِ الإخلاصُ لَهُ و کمالُ الإخلاصِ لَهُ نَفیس الصّفاتِ عَنهُ)(۱) ممکن است اشاره به معرفت بدون الآیه باشد؛ با این توضیح که از فرمایش حضرت می توان فهمید که توحید کامل به نفی صفات است. اگر صفات را همان آیات و اسماء الهی که مخلوق اند بدانیم، آن گاه توحید کامل به این است که در۱.

۱- نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، خ ۳۹/۱.

نظر عارف به خدا، صفات و آیات او با او شهود نمی شوند. در واقع هیچ همراهی (اقترانی) بین خود خدا و صفات او در این رتبه از معرفت وجود ندارد و این نشانه معرفت و توحید کامل در مقایسه با معرفت ناقص (به واسطه آیات و اسماء) است.

در این جا تأکید می شود که مقصود از «نفی» در تعبیر «نفی صفات» منتفی شدن از منظر عارف به خداست، نه منتفی شدن از متن واقع و عالم هستی. پس این سخن هیچ شباهتی با فنای مورد ادّعای برخی عارف مسلکان ندارد. آیات و صفات الهی حقیقتاً موجودند؛ امّا عارف به خدا در معرفت بدون الآیه، هیچ نظری در ظرف آن معرفت به هیچ صفتی از صفات ندارد و خود خدا را بدون اقتران با هیچ مخلوقی می یابد و وجدان می کند.(۱)

دلالت حدیث «بک عرفتک...»

در مجموع، اصل این که چنین معرفتی (بدون وساطت آیات و اسماء الهی) امکان وقوع دارد، مسلّم است و برخی ادلّه نقلی هم به طور صریح بر وقوع آن- لااقل برای برخی از افراد خاصّ- دلالت دارند؛ مانند فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام (یا مَن دَلَّ علی ذاتِه بِذاتِه) که توضیح آن گذشت. امّا برخی ادلّه دیگر مانند: «بکَ عرفتکَ و أنتَ دَلَلتَنی علیکَ و ... لَو لا أنت لَم أدر ما أنت»(۲) در دلالت بر این نوعِ معرفت (بدون الآیه)، صراحت ندارند.

جمله «بکَ عرفتک» را می توان به دو صورت معنا کرد: یکی این که حرف «ب» دلالت بر فاعل معرفت کند. در این فرض، معنایش این است که: «من تو را به معرّفی خودت شناخته ام.» هم چنین عبارات «أنتَ دَلَلتنی علیک» و «لو لا- أنت لم أدر ما أنت» نیز می توانند تأکیدی بر همین معنا باشند که معرفت، صُنع خود خداست و اگر او نمی خواست، من او را نمی شناختم. امّا در این صورت جمله «بکَ عرفتک» هیچ۴.

۱- قائل این سخن، عارف به معارف اهل بیت علیهم السلام، حضرت آیه الله میرزا محمّدمهدی اصفهانی أعلی الله مقامه الشّریف است. ر.ک: تقریرات درس ایشان (که به نظر خودشان هم رسیده و تصحیح شده است)، ص۱۰۲.

۲- ر.ک: بخش اوّل، فصل۴.

دلالتی بر معرفت بدون الآیه ندارد؛ چون این که معرفت خدا به معرّفی خود او باشد، خاصّ این نوع معرفت نیست؛ بلکه در هر معرفتی (هرچند به واسطه آیات و اسماء باشد) این ویژگی صادق است.

احتمال دوم این است که حرف «ب» مانند حرف «ب» در کلمه «بذاته» در عبارت «یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِه» باشد. در این صورت، «بکَ عرفتکَ» یعنی تو را به خودت- نه به نشانه ها و اسم هایت- شناخته ام. فقط بنابراین احتمال، این عبارت دلالت بر معرفت بدون الآیه می کند؛ ولی چون نمی توان احتمال قبلی را مردود دانست (بلکه شاید به قرینه جملات بعدی این معنا اظهر باشد)، صراحتی در این دلالت وجود ندارد. امّا در عبارت «یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِه» در مورد «بذاته» احتمال اوّل وجود ندارد؛ چون قسمت قبلی آن «یا مَن دلَّ علی ذاتِهِ» بر این معنا دلالت می کند که معرفت خدا صُنع خود اوست. دیگر وجهی ندارد که همین معنا را با تعبیر «بذاته» دوباره بیان کند.

دلالت احادیث معرفه الله بالله

نظیر بحثی که در معنای حدیث شریف «بکَ عرفتکَ...» داشتیم، در مورد احادیث متعدّدی که دلالت بر «بالله» بودن معرفت خدا می کنند، مطرح می شود. در احادیثی شبیه: «إعرفوا الله بالله»،(۱) درباره معنای حرف «ب» علاوه بر دو احتمال فوق الذّکر، یک احتمال دیگر هم وجود دارد. احتمال اوّل این است که «بالله» دلالت بر «صُنع الله» بودن معرفت خدا بکند؛ همان احتمال اوّلی که در معنای «بکَ عرفتکَ» مطرح کردیم.

احتمال دوم این است که مانند احادیثی چون «إنّما عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَهُ بالله فَمَن لَم یَعرِفه بِهِ فَلَیسَ یعرفه»(۲) معنا بدهد ما معنای این احادیث را در دفتر سوم کتاب توحید توضیح داده ایم.(۳) قرائن موجود در این احادیث نشان می دهد که مراد از «بالله» بودنم.

ص: ۲۱۸

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب أنّه لا یعرف إلّا به، ح۱.

۲- همان، کتاب التّوحید، باب حدوث الأسماء، ح۴.

۳- کتاب توحید، دفتر سوم، بخش اوّل، فصل سوم.

معرفت خدا، این است که خدا را به واسطه صورت و مثال و حجاب و ... نمی توان شناخت.(۱) بنابراین، در مقام ردّ گمان کسانی است که خیال می کنند با صورت ذهنی و امثال آن، امکان شناخت خدا وجود دارد.

توجّه شود این معنای باطل ربطی به این که خدا از طریق اسماء و آیاتش شناخته شود، ندارد. معرفت خدا به آیاتش (چه تکوینی و چه تشریعی) معرفت به صورت و مثال و ... نیست. آیات الهی فقط طریق و بستر و مقدّمه ای هستند که خدا در ظرف توجّه به آن ها یا خواندن آن ها، معرفت خود را بدون هیچ صورت و مثال و حجابی عطا می فرماید. پس «بالله» بودن معرفت بنابراین احتمال، نفی «بالآیه» بودن معرفت خدا را نمی کند.

احتمال سوم این است که مانند «دَلَّ علی ذاتِهِ بِذاتِه» بر معرفت بدون الآیه دلالت کند. در بین این سه احتمال شاید احتمال دوم ترجیح داشته باشد. البتّه با قطع و یقین نمی توان یکی از این سه را برگزید؛ ولی در هر حال صراحتی بر معنای سوم که مورد بحث ماست، ندارد.

ممکن است این جا سؤال شود که آیا احتمال دوم در معنای احادیث «معرفه الله بالله»، در مورد حدیث «یا مَن دَلَّ ذاتِه بِذاتِه» مطرح نمی شود؟ و اگر چنین احتمالی در معنای آن روا باشد، دلالت آن بر «معرفت بدون الآیه» از صراحت می افتد؟

پاسخ این است که خیر، این احتمال در معنای آن راه ندارد؛ زیرا روشن است که جار و مجرور «بذاته» در حدیث مورد بحث، متعلّق به فعل «دلّ» است و «دلَّ علی ذاتِه» یعنی او خود بر ذات خودش دلالت کرد یا ساده تر بگوییم: خود را شناساند. در این صورت، «بذاته» در واقع مشخّص می کند که این معرّفی، «به» چه چیزی صورت گرفته است؛ یعنی قبل از آن که «بذاته» را بفرماید، شنونده دو احتمال می دهد: یکی این که خداوند خودش را به وواسطه آیات و اسماء خود شناسانده باشد و دیگر این که به ذات مقدّس خودش این معرّفی را انجام داده باشد و وساطت آیات و صفات در کار .

۱- در صدر حدیث فوق چنین آمده است: مَن زَعَمَ أنّه یعرف اللّه بحجابٍ أو بصورهٍ أو بمثالٍ فهو مشرک... .

نباشد. لذا با ذکر «بذاته» احتمال اوّل منتفی و احتمال دوم متعیّن می شود.

امّا این احتمال که «بذاته» نفی وساطت صورت و مثال و ... در معرّفی خدا بکند، منتفی است؛ چون چنین وساطتی اصلاً در این جا مطرح نبوده است. یعنی اصلاً صورت و مثال و ... راه و طریق شناسایی خدا نبوده تا با آوردن کلمه «بذاته» بخواهند آن را نفی نمایند. بله، جایی که گمان باطلی نسبت به این امر وجود داشته باشد (مانند حدیث: مَن زَعَم أنَّه یعرفُ اللهَ بِحجابٍ أو بصورةٍ أو بِمثالٍ فهو مشرکٌ)، با آوردن تعبیر «بالله» آن گمان نادرست را رد کرده اند؛ امّا در حدیث «یا مَن دَلَّ علی ذاتِه بِذاتِه» که امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام مناجات با خدای خود انشاء فرموده اند، اصلاً چنان قرینه ای در کار نیست و چنان گمانی مطرح نبوده تا بخواهند با کلمه «بذاته» آن را نفی نمایند.

معرفت خداوند بدون حجاب آیات

آن چه معرفت بدون الآیه را از معرفت به واسطه آیات و علامات ممتاز می کند، این است که در این معرفت هیچ توجّهی به غیر خدای متعال نیست؛ نه نظر در مخلوق مقدّمه معرفت است، نه توجّه به اسامی لفظی و نه هیچ موجودی غیر از خود خداوند.

بنابراین، حجابی که در معرفت خدا به واسطه آیات تکوینی اش وجود دارد، در معرفت بدون الآیه نیست. در بخش اوّل گفتیم که همان مخلوقی که توجّه به آن واسطه معرفت خداست، حجاب او هم هست و لذا هر آیه ای خود یک حجاب به شمار می آید. از این رو معرفت بدون الآیه، معرفت بدون حجاب آیات است.

البتّه حجاب مخلوقیّت که ذاتی هر مخلوقی است و از بین رفتنی نمی باشد، در این معرفت هم وجود دارد؛ چون وجود عارف به خدا خود حجاب است و تا وقتی خالق و مخلوقی در کار است، محال است که این حجاب از میان برداشته شود. خود عارف به خدا آیه ای از آیات الهی است؛ ولی هیچ ضرورتی ندارد که معرفت خدا به واسطه وجود خودش به او عطا شود.

ص: ۲۲۰

بنـابراین، حجابی که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السـلام «الحِجابُ بینَه و بَینَ خَلقِه، خَلقُه إیّاهم»(۱) یا به فرمایش امام هشـتم علیه السلام: «خِلقَةُ اللهِ الخَلقَ حِجابٌ بَینه و بَینهم»(۲) است، از بین رفتنی نیست؛ امّا حجاب آیات در معرفت بدون الآیه وجود ندارد.

خلاصه این که در این معرفت، خداونـد به خودش، و نه به نشانه اش، شـناخته می شود و عارف به خـدا هیـچ نظر و توجّهی به غیر او نـدارد. از همین جهت این معرفت در مقایسه با دیگر معرفت هایی که از طریق آیات الهی است، در درجه اعلی قرار می گیرد. برخی از بزرگان این معرفت را «معرفت عُلیا» و معرفت به واسطه آیات و اسماء را «معرفت دُنیا» نامیده اند. «دنیا» به معنی پست تر و پـایین تر نسبت به «علیـا» که برتر و بالاـتر معنـا می دهـد. گـاهی هم تعبیر «علم الیقین» برای معرفت بالآیـات و «حقّ الیقین» برای معرفت بدون الآیه به کار رفته است.(۳)

کنه معرفت خداوند

تعبیر دیگری که می توان از ظـاهر آن معرفت بـدون الآیه را اسـتنباط کرد، عبارتی است از دعایی که امیرالمؤمنین علیه السـلام آن را به «نَوف بِکالی» تعلیم فرموده اند:

إلهی أسألُکَ مَسألَهَ مَن یَعرِفُکَ کُنهَ مَعرِفَتِکَ.(۴)

الهی، من از تو خواسته کسی را دارم که تو را به کُنه معرفتت می شناسد.

«کُنه» هر چیز، به غـایت و نهایت آن اطلاق می شود.(۵) بر این اساس باید گفت که کُنه معرفت خدا، بالاترین درجه آن اسـت که البتّه عقل ها به آن راه ندارند:ه.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۵.

۲- بحارالانوار۲۲۸/۴، ح۳ به نقل از التّوحید و عیون اخبار الرّضا علیه السلام.

۳- تقریرات درس مرحوم میرزای اصـفهانی/۱۰۰. بایـد توجّه داشت که تعبیر «حقّ الیقین» که در این جـا به کـار رفته، ربطی به اصـطلاح عرفا نـدارد. این تعبیر صـرفاً وساطت آیه را در این نوع معرفت خـدا نفی می کنـد و به معنای اتّحاد عارف و معروف نیست.

۴- بحارالانوار۹۶/۹۱، ح۱۲ به نقل از کتاب العتیق الغروی.

۵- لسان العرب۱۲۳/۱۳. کُنه کلّ شیء: قدره و نهایته و غایته.

إنحَسَرت العُقُولُ عَن کُنهِ مَعرفتکَ.(۱)

عقل در حسرت [رسیدن به] کُنه معرفت تو درمانده اند.

با توجّه به شرافت رتبه معرفت بدون الآیه نسبت به معرفت بالآیه، می توان گفت که تعبیر کُنه معرفت خدا با اوّلی (بدون الآیه) سازگارتر از دومی است؛ امّا روشن است که صراحتی در آن معنا ندارد و احتمال این که در معرفت بالآیات هم کُنهِ معرفت خدا حاصل شود، منتفی و مردود نیست.

امّا با توجّه به این که واسطه و حجاب آیات در معرفت بدون الآیه وجود ندارد، می توان گفت که تعابیری نظیر «رؤیت»، «معاینه»، «نظر»، «زیارت»، «لقاء» و «وصل»، احتمالاً بیشتر ناظر به این نوع معرفت خدا می باشند که در فصل آینده به بررسی آن ها می پردازیم.ت.

۱- بحارالانوار۲۴۹/۹۲، ح۳۲ به نقل از مهج الدّعوات.

فصل ۲: رؤیت، لقاء و وصل خداوند

رؤیت قلبی خدا به واسطه حقایق ایمان

در بحث «رؤیت» خداوند، برخی روایات آن را نفی و برخی دیگر اثبات کرده اند. روایات نافی، ناظر به رؤیت بَصَر (چشم سر) و روایات اثبات کننده، ناظر به رؤیت قلبی هستند. در کتاب شریف «کافی» بابی تحت عنوان «بابٌ فی ابطال الرّؤیه» منعقد شده که در احادیث آن به هر دو رؤیت ممکن و غیر ممکن اشاره شده است.

در حدیث ششم این باب از امام صادق علیه السلام نقل شده که وقتی کسی از امیرالمؤمنین علیه السلام می پرسد:

آیا پروردگارت را که عبادت کرده ای، دیده ای؟

حضرت می فرمایند:

وَیلَکَ ما کُنتُ أعبُدُ رَبّاً لَم أرَه.

وای بر تو! من پروردگاری را که ندیده ام، نمی پرستم.

او می پرسد:

چگونه او را دیده ای؟

حضرت می فرمایند:

وَیلَکَ لاتُدرِکُه العُیُونُ فی مُشاهَدَهِ الأبصارِ و لکِن رَأتهُ القُلُوبُ

ص: ۲۲۳

بِحَقائِقِ الایمانِ.(۱)

وای بر تو! دیدگان در مشاهده چشم ها او را درک نمی کنند؛ ولی دل ها با حقایق ایمان او را دیده اند.

امام علیه السلام واسطه رؤیت قلبی خداوند را «حقایق ایمان» دانسته اند. حقیقت ایمان نشانه هایی دارد که در فرمایش های اهل بیت علیهم السلام بیان شده و از بحث این کتاب خارج است.(۲) بدون آن که به تفصیل آن بپردازیم، روشن است که به درجات پایین ایمان اطلاق «حقیقت ایمان» نمی شود؛ امّا در رتبه های بالاتر آن، رؤیت قلبی خدا میسّر می گردد.

اجمالاً معلوم می شود که هر نوع معرفتی، «رؤیت» نیست. درجه خاصّی از معرفت است که به آن «دیدن» اطلاق می شود. تعبیر «دیدن» بیشتر در جایی به کار می رود که به چیزی مستقیم و بی واسطه نظر شود. از این رو وقتی چیزی را با چشم سر ببینند، به آن «رؤیت» گفته می شود. اگر آن چیز خودش دیده نشود و با نشانه ها و علایمی پی به وجودش ببرند، تعبیر «دیدن» در آن جا به کار نمی رود. به همین سبب احتمال می دهیم که وقتی صحبت از رؤیت قلبی خداوند مطرح می شود، چه بسا ناظر به معرفت او بدون وساطت آیات و نشانه هایش باشد. البتّه ما این معنا را به صورت احتمالی مطرح می کنیم و احتمال دیگر را نمی توانیم نفی نماییم.

رؤیت خداوند به واسطه آیاتش

احتمال دیگر آن است که تعبیر «رؤیت» برای وضوح و تجلّی خداوند از طریق آیات و نشانه هایش، به کار رود. در مواردی که آیه و واسطه معرفت در کار باشد، امّا ظهور «ذوالآیه» به درجه بداهت برسد و به گونه ای باشد که با اوّلین نگاه و بدون تأمّل و تعمّق خاصّی شناخته شود، به کار رفتن تعبیر «رؤیت» بی جا نیست.

امّا ترجیح احتمال اوّل به این دلیل است که رؤیت قلبی را به سبب و واسطهد.

۱- اصول کافی، کتاب التّوحید، باب فی ابطال الرّؤیه، ح۶.

۲- إن شاء الله این بحث در دفتر اوّل «کتاب عدل»، پس از کتاب توحید، مطرح خواهد شد.

«حقایق ایمان» دانسته اند، نه آیات و نشانه های او. لذا هرچند که با نظر به صفات و اسماء الهی می توان خدا را ظاهر و متجلّی به آیـاتش دیـد، امّـا آن جا که سـخن از دیـدن به واسـطه حقایق ایمان است، احتمال بیشتر دارد نوع دیگری از معرفت (بـدون وساطت آیات) مطرح باشد.

بـا این بیـان هرجـا که در احادیث، بحث «رؤیت به واسـطه حقایق ایمان» مطرح شـده، این احتمال اولویّت پیـدا می کنـد؛ و الله العالم.

امّـا گاهی تعبیر «رؤیت» بـدون قیـد «بحقائق الایمان» نقل شـده که در آن موارد نمی توانیم احتمال فوق را مطلقاً بیشتر بـدانیم؛ بلکه بعضـی قرائن در مواردی احتمال دوم را تقویت می کنـد. به عنوان مثال مرحوم صـدوق حـدیثی را نقل فرموده اند که در آن ابوبصیر از امام صادق علیه السلام می پرسد:

آیا مؤمنان روز قیامت خدای عزّوجلّ را می بینند؟

می فرمایند:

نَعَم و قَد رَأوهُ قَبلَ یَومِ القیامَه.

بله و قبل از روز قیامت هم او را دیده اند.

می پرسد: چه هنگام؟ می فرمایند:

حینَ قالَ لَهُم: (أَلَستُ بِرَبِّکُم قالُوا بَلی).(۱)

هنگامی که [خداوند] به ایشان فرمود: (آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری.)

پس از لحظاتی سکوت، اضافه فرمودند:

و إنَّ المُؤمِنینَ لَیَرونَه فِی الدُّنیا قَبلَ یَومِ القِیامَهِ أَلَستَ تَراهُ فی وَقتِکَ هذا؟!(۲)

و همانا مؤمنان او را پیش از روز قیامت در دنیا هم می بینند. آیا تو الآن او را نمی بینی؟!۰.

۱- اعراف/۱۷۲.

۲- التّوحید/۱۱۷، باب۸، ح ۲۰.

این که حضرت فرموده اند: نوع مؤمنان در دنیا خدا را رؤیت می کنند و سپس آن را در همان زمان گفت و گو با ابوبصیر، محقّق دانسته اند، قرائنی است بر این که مراد ایشان معرفت بدون الآیه نیست. تحقّق این معرفت برای عموم مؤمنان و آن هم در شرایط عادی و در حین گفت و گو با دیگری، بعید است. همان طور که گذشت، افراد خاصبی در رتبه هایی خاص و آن هم در شرایطی خاص، به این نوع معرفت نایل می گردند. در این حدیث، مطلق «رؤیت» مطرح شده و قید «بحقائق الایمان» در آن نیامده است.

البتّه چون معرفت خدا کار خود اوست، انکار نمی کنیم که اگر او بخواهد، در شرایط عادی و حتّی هنگام گفت و گو با امام علیه السلام، معرفت خود را بدون وساطت هیچ واسطه ای به هرکس عطا می نماید و این امر استبعاد عقلی ندارد. سخن در دلالت ظاهر کلام معصوم علیه السلام است که با توجّه به قرائن مذکور در این حدیث نمی توان احتمال معرفت بدون الآیه را در معنای آن قوی تر دانست؛ بلکه شاید احتمال غیر آن بیشتر باشد.

احادیث «معاینه»ی خداوند

تعبیر دیگری که در احادیث اهل بیت علیهم السلام برای معرفت خدا به کار رفته، «معاینه» است. این کلمه به معرفت بنی آدم در عالم ذرّ به خدای خودشان اطلاق شده است. در تفسیر علیّ بن ابراهیم قمی نقل شده که راوی از امام صادق علیه السلام درباره آیه شریف: (و إذ أخَذَ رَبّكَ مِن بَنی آدمَ مِن ظهورهم ذریَّتهم و أشهدهم علی أنفسهم ألستُ بِرَبّكُم قالُوا بَلی شَهِدنا)(۱) می پرسد:

مُعايَنَةً كانَ هذا؟

این [معرفت] به صورت معاینه بوده است؟

حضرت پاسخ مثبت می دهند.(۲).۱

۱- اعراف/۱۷۲.

۲- تفسیر القمّی ۲۴۸/۱.

خود حضرت هم در نقل دیگری تعبیر «معاینه الله» را در فرمایش خود به کار برده و در مورد معرفت خدا در عالم ذرّ فرموده اند:

کانَ ذلکَ مُعایَنَهَ الله فَأنساهُم المُعایَنَهَ.(۱)

آن [معرفت] معاینه خدا بود. پس آن معاینه را از یادشان برد.

لغات «مُعاینه» و «عِیان» که هر دو مصدر باب «مفاعله» و مرادف هم هستند، به دو معنا به کار می روند. یک معنا «رؤیت بدون شک» و معنای دوم «مواجهه».(۲) این دو معنا با هم قابل جمع هستند؛ چون اگر مواجهه صورت پذیرد، در آن جا دیدن بدون هیچ شکّ و شبهه هم صدق می کند. «مواجهه» یعنی رویارویی و معمولاً جایی به کار می رود که واسطه ای در معرفت چیزی در کار نباشد.

این معنای لغوی همراه با قرینه فرمایش امام صادق علیه السلام که خدا آن را در دنیا از یاد انسان ها برده، این احتمال را تقویت می کند که مقصود از «معاینه»، معرفت خدا بدون وساطت آیات و نشانه هایش باشد. اصل معرفت خدا ثابت مانده ولی حالت «معاینه» فراموش شده است. به تعبیر منقول از امام صادق علیه السلام

فَثَبَتَتِ المَعرِفَهُ و نَسُوا المُوقِفَ.(۳)

معرفت ثابت مانده ولی موقف را فراموش کرده اند.

فراموش کردن موقف به همان فراموشی «معاینه» در موقف عالم ذرّ مربوط می شود. در دنیا معرفت انسان ها به خدایشان باقی مانده؛ ولی به طور عموم دیگر حالت «معاینه» ندارد. این حالت قبلاً ـ برای آن ها رُخ داده؛ ولی در این جا فراموششان شده است. البتّه عقلاً هیچ مانعی ندارد که معرفت خدا در عالم ذرّ هم به وساطت آیات و نشانه های او بوده باشد. هرکسی که خدا را می شناسد، خود یک آیه تکوینی است و خداوند می توانسته با جلب توجّه انسان به فقر ذاتی خودش- در عالم ذرّ- خود را به او ۱.

۱- المحاسن ۲۸۱/۱، ح ۴۱۱.

۲- لسان العرب ۲۵۷/۱۰: قد عایَنَه معاینهً و عیاناً و رآه عِیاناً: لم یشکّ فی رؤیته إیّاه و رأیت فلاناً عِیاناً أی مواجههً.

۳- تفسیر القمی ۲۴۸/۱.

بشناساند. در این صورت، معرفت او از طریق آیه تکوینی اش (که خود آن انسان است) تحقّق پیدا کرده است. این احتمال عقلاًـ مردود نیست؛ امّا ظواهر ادّله نقلی با توجّه به معنای لغوی «معاینه»، با احتمال اوّل که معرفت بدون الآیه است، سازگارتر می باشد.

«نظر» کردن دل ها به خداوند

تعبیر دیگری که در این بحث قابل توجّه است، کلمه «نظر» می باشد. گاهی این تعبیر برای معرفت خداوند به کار رفته است. در عبارتی از مناجات شعبانیّه می خوانیم:

و أنِر أبصارَ قُلُوبِنا بِضیاءِ نظرها إلیکَ.(۱)

و دیدگان دل های ما را به روشنایی نظرکردنشان به تو، نورانی گردان.

لغت «نظر» به معنای دیدن با چشم است.(۲) همان نکته ای که درباره کلمه «رؤیت» و مناسبت بیشتر آن با معرفت بدون واسطه خداوند اشاره شد، در مورد واژه «نظر» به شکل قوی تری مطرح می شود. هر رؤیتی «نظر» نامیده نمی شود. رؤیتی که با چشم حس شود «نظر» است. البتّه در مورد خدای متعال روشن است که «چشم» نمی تواند چشم سر (ابصار العیون) باشد؛ بلکه مراد چشم قلب (ابصار القلوب) است. در خود حدیث هم تعبیر «أبصار قُلوبِنا» آمده است. ما بدون این که بخواهیم احتمال اراده «معرفت بالآیات» را در این گونه احادیث رد کنیم، با توجّه به قرائنی که اشاره شد، احتمال این را که مراد، معرفت بدون الآیه خداوند باشد، ترجیح می دهیم.

«زیارت» خداوند

تعبیر دیگری که به همین مناسبت قابل طرح می باشد، تعبیر «زیارت خدا» است. در برخی احادیث این لغت برای معرفت خداوند به کار رفته که قابل تأمّل است. به).

۱- اقبال الاعمال/۶۸۷.

۲- اَلنَّظر: حسّ العین، الجوهری: تأمّل الشّیء بالعین (لسان العرب۲۹۱/۱۴).

عنوان مثال از امام موسی بن جعفر علیهما السلام در بیان شرافت و فضیلت زیارت امام هشتم علیه السلام یا کسی که شبی را نزد قبر ایشان بیتوته نماید، چنین نقل شده است:

مَن زارَهُ أو باتَ عندَه لیلَهً کانَ کَمَن زارَ الله تعالی فی عَرشِه.(۱)

هرکس او [= امام رضا علیه السلام] را زیارت کند یا شبی را نزد او به صبح رساند، مانند کسی است که خدای متعال را در عرشش زیارت کرده باشد.

از وجود مقدّس امیرالمؤمنین علیه السلام هم در توضیح معنای «قَد قامَتِ الصَّلاه» در اقامه نماز چنین نقل شده است:

أی حانَ وَقتُ الزّیارَه.(۲)

یعنی وقت دیدار رسیده است.

زیارت به معنای دیدار است و این کلمه وقتی برای خداوند به کار رود، بیشتر با معرفت بدون واسطه او سازگار است تا معرفت بالآیات. دیدار خدار در عرش او و نیز دیدار خداوند در نماز، علی القاعده با معرفت های عادی در حالات معمولی انسان ها تفاوت می کند. البتّه این اولویّت در حدّ احتمال است، نه قطعیّت و ما احتمال خلاف آن را نمی توانیم نفی کنیم.

«لقاء» و «وصل» خداوند

گاهی در احادیث اهل بیت علیهم السلام سخن از «لقاء الله» و «وصول» به او مطرح شده است؛ مانند این عبارت از «مناجاه المریدین» امام زین العابدین علیه السلام:

لِقاؤکَ قُرَّهُ عَینی و وَصلُکَ مُنی نَفسی.(۳)

لقای تو روشنایی چشم من و وصال تو آرزوی جان من است.

در مناجاه المفتقرین هم این گونه آمده است:۱.

ص: ۲۲۹

۱- عیون اخبارالرضا علیه السلام۲۵۹/۲، ح۲۰. این حدیث معنای دیگری هم دارد که در این جا آمده است: در ضیافت ضریح/۱۰۰.
۲- معانی الاخبار/۴۱، ح۱.
۳- بحارالانوار ۱۴۸/۹۱.

غُلَّتی لا یُبَرِّدُها إلّا وَصلُکَ و لَوعَتی لا یُطفِئُها إلّا لِقاؤُکَ.(۱)

سوز تشنگی مرا جز وصال تو خنک نمی کند و سوز و گداز مرا جز لقای تو فرو نمی نشاند.

این دعاهای سوزناک از امام العارفین و سیّدالسّاجدین، حضرت زین العابدین علیه السلام، شاهد گویایی است بر این که آرزوی ایشان رسیدن به درجات بالای معرفت پروردگار بوده است. مسلّماً معرفت عُلیای الهی سوز و گداز ایشان را فرو می نشانده و قلب سوخته از فراق ایشان را خنکی می بخشیده است. ایشان در حالی این دعاها را به زبان می آوردند که خود، نسبت به سایرین، بالاترین درجات معرفت خدا را واجد بوده اند؛ امّا در وادی معرفت هرچه حظّ انسان بیشتر شود، تشنگی اش هم بیشتر می شود و هرچه درجه معرفتش بالاتر رود، آتش قلبش بیشتر زبانه می کشد و نیاز بالاتری به لطف و عنایت الهی حس می کند.

تعابیر «لقاء» و «وصل» با معرفت بدون الآیه سازگارترند تا معرفتی که در آن نظر به غیر خدا (به عنوان طریق و واسطه معرفت) هم دخالت دارد. البتّه مانند موارد قبلی تأکید می کنیم که نمی توان با قطع و یقین ادّعا کرد که معرفت های بالآیه به منتهی به لقاء و وصل نمی شوند. ما حدّاکثر در حدّ احتمال راجح سخن می گوییم؛ آن هم به دلیل سطح بالاتری که در معرفت علیا نسبت به معرفت دنیا وجود دارد.

احتجاب خداوند در همه مراتب معرفت

نکته بسیار مهمّی که باید در فهم و توضیح این گونه تعابیر مورد توجّه باشد، این است که در هیچ یک از آن ها معرفت خدا از احتجاب خارج نمی شود و غیریّت واقعی میان خالق و مخلوق از بین نمی رود. شرط وجود معرفت، تحقّق واقعی و غیرموهوم خالق و مخلوق به صورت مغایر با یکدیگر است. عارف باید وجود واقعی و مغایر با معروف داشته باشد؛ وگرنه معرفت معنا پیدا نمی کند.۱.

ص: ۲۳۰

۱- همان ۹۱/۱۵۰.

لـذا کلمـاتی هم چون «وصـل» که در مورد خـدای متعـال به کـار رفته، نبایـد جوری معنـا شونـد که اصـل مغایرت بین خالق و مخلوق نادیـده گرفته شود. «وصل» و «وصال» خداونـد به هیچ وجه به این معنا نیست که بین عارف و معروف وحدتی حاصـل می شـود یـا بـا تشـبیهی که برخی مرتکب شـده انـد، قطره ای به دریـا متّصـل می شود. هیـچ گونه اتّصـال و وحـدتی از جهت وجودی بین عـارف و معروف حاصـل شـدنی نیست. چیزی که عقلاً ـ مُحال باشـد، با به کار بردن تعابیر شاعرانه و ذوقی امکان تحقّق پیدا نمی کند.

در این چهار دفتر کتاب توحیـد (که از بحار روایات اهل بیت علیهم السـلام بهره برده ایم) بیشترین امری که مورد تأکید عقلی و نقلی بوده است، نفی تعطیـل و نفی تشبیه از ذات مقـدّس الهی است و امکـان نـدارد توحیـد بـا تشبیه جمع شود. لـذا تعابیری مانند «وصل» و «لقاء» باید به گونه ای معنا شوند که اصل عدم تشبیه بین خدا و خلق نقض نشود.

وصال و فراق معرفتی، نه وجودی

همـان طور که در بخش اوّل، کلمـات «ظهور» و «تجلّی» را برای خـدا، ظهور و تجلّی معرفتی دانستیم، این جا هم تعابیری مانند لقـاء و وصـل و زیـارت و رؤیت و ...، همه را به معرفت خـدا و درجه و رتبه های آن مربوط می دانیم. وصل را وصل وجودی نمی تـوانیم بـدانیم؛ چـون تشـبیه لازم می آیـد که عقلاً ـ مردود است. «فراق» خـدا هم بایـد بـا همین معیـار معنـا شـود. این که امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل عرضه می دارند:

فَهَبنی یا إلهی و سیّدی و مَولای و ربّی صَبَرتُ عَلی عَذابِکَ فَکَیفَ أصبِرُ عَلی فِراقَک؟!(۱)

خدای من، ای سرور و مولا و پروردگارم، به فرض که بر عذاب تو صبر کردم، پس چگونه بر فراق تو صبر نمایم؟!

مقصود ایشان از فراق، فراق و بینونت وجودی بین خودشان و خـدا نیست. این بینونت که همواره وجود دارد و هیچ گاه از بین رفتنی نیست. مرادشان از فراق، فراق معرفتی۸.

۱- اقبال الاعمال/۷۰۸.

است؛ یعنی اگر از الطاف تو بر من کاسته شود و از فیض فراوان معرفت محروم گردم، در آن صورت چگونه این درد فراق را تحمّل کنم؟!

درد فراق وقتی که الطاف معرفتی خدا بر بنده ای کم شود، پیش می آید. امیرالمؤمنین علیه السلام به خدای خود عرضه می دارند که اگر هم می خواهی عذابم کنی، حرارت آتش تو را بهتر می توانم تحمّل کنم تا این که از معرفت صنع خودت محرومم نمایی. بنابراین، «فراق» یعنی دوری از معرفت خدادادی که به بنده اش عطا می فرماید.

با این ملاک می توان همه تعابیری را که اشاره داشتیم، به گونه ای معنا کنیم که اصل عدم تشبیه بین خالق و مخلوق از بین نرود. ملاک و محور همه این ها معرفت خداست که صُنع خود او می باشد.

امّا در عرفان اصطلاحی که محور آن «وحدت وجود» است، همه این تعابیر به وجود خدا و وجود خلق مربوط می شود. مثلاً وصل و لقاء را به فنای وجودی مخلوق در خالق (فنای در ذات) و اتّصاف مخلوق به صفات خالق (فنای در صفات) معنا می کنند که عین تشبیه است. فراق را به جدایی وجودی می دانند و آن چه را که به معرفت خدا مربوط است، به وجود خدا مربوط می دانند. نظیر بحثی که در معنای «ظهور» و «تجلّی» داشتیم، عرفای وحدت وجودی، ظهور و تجلّی خدا را همان ظهور و تجلّی وجودی می دانند؛ در حالی که معنای درست آن به معرفت خدا مربوط می شود که به اختیار خود اوست. آن چه که در عرفان مصطلح، فنای در ذات یا صفات یا افعال حق شمرده می شود، چیزی جز تشبیه باطل نیست و در جای خود بُطلان همه این ها مستدلّ و مبرهن است.

این بحث را با نقل شاهدی از کلام یکی از این عارفان خاتمه می دهیم تا خوانندگان محترم به تفاوت بین دو مشرب و دو عقیده مورد بحث به صورت عمیق تری پی ببرند.

نقد و بررسی نظریّه ای درباره لقاء اللّه

در قرآن مجیـد زیاده از بیست جا عبارت «لقاءالله» و نظر بر خداوند وارد شده و هکذا در تعبیرات انبیا و ائمّه علیهم السـلام و از این طرف هم در اخبار در تنزیه حق جلّ جلاله کلماتی وارد شده است که ظاهرش تنزیه صرف است از همه مراتب معرفت.

علمای شیعه (رضوان الله علیهم) را هم در این باب مذاق های مختلف است. عمده آن دو مذاق است:

تنزیه صرف حتّی آن که منتهای همان فهمیدن این است که باید خداوند را تنزیه صرف نمود و آیات و اخباری که در معرفت و در «لقاءالله» وارد شـده است، آن ها را تأویل نمود. مثلاً تمام آیات و اخبار «لقاءالله» را معنی می کنند بر مرگ و لقاء ثواب و عقاب.

و فرقه دیگر را مـذاق این است که اخباری که در «تنزیه» وارد شـده است بایـد جمع میان آن ها و تشبیه و اخباری که ظاهر در امکـان معرفت و وصول است به این طور نمود که اخبار تنزیه صـرف را حمل کرد به معرفت به طریق رؤیت باین چشم ظاهر و به معرفت کُنه «ذات اقـدس الهی» و اخبـار تشـبیه و لقـاء و وصول و معرفت را حمـل کرد به معرفت اجمـالی و معرفت اسـماء و صفات الهی و تجلّی مراتب ذات و اسماء و صفات حق تعالی به آن میزان که برای ممکن ممکن است...

و بعبـاره اخری انوار جمـال و جلاـل الهی در قلب و عقل و سـرّ خواصّ اولیای او تجلّی می کنـد به درجه ای او را از خود فانی می نمایـد و به خود بـاقی می دارد... کشف سـبحات جلاـل و تجلّی انوار جمـال و «فنـای فی الله و بقـای بـالله» بـاز حاصـل این معرفت خواهد شد.(۱)

نویسنده پس از توضیح این دو مذاق، دومی را اختیار کرده و قول اوّل را نادرست می شمارد.

اگر به نوع نگرش نویسنده محترم این کلمات توجّه شود، روشن است که ایشان بحث تنزیه خداوند را در یک طرف و معرفت و لقاءالله را در طرف مقابل آن قرار۵.

ص: ۲۳۳

۱- لقاءالله/۳-۵.

داده اند. حتّی اخبار لقاء و معرفت را در کنار تشبیه حق دانسته اند و گفته اند: ظاهر اخبار تنزیه صرف است از مراتب معرفت!!

ریشه و منشأ اشتباه همین نقطه است. از دیدگاه عقل و آیات و روایات، معرفت و لقاءالله با تنزیه محض خداوند در یک طرف قرار می گیرند و تشبیه در طرف مقابل آن ها. تنزیه ضدّ تشبیه است و معرفت خدا در هر درجه و رتبه ای که باشد، با تنزیه محض او کاملاً سازگار است و باید چنین باشد. آن چه که به تشبیه خدا می انجامد، اصلاً معرفت او نیست. این قسمت سخن نویسنده که فنای فی الله و بقای بالله در طرف تشبیه قرار می گیرد، سخن حقّی است و به همین دلیل هم نمی توان آن را صحیح دانست. کجا خبری داریم که ظاهرش خدا را از همه مراتب معرفت تنزیه می کند؟! واقعاً ادّعای شگفتی است!

ما همه آیات و روایات بحث لقاءالله و نظر به خدا و امثال این ها را بدون تأویل می پذیریم؛ امّا اصول عقلانی و وحیانی بحث معرفت خدا را در معنای آن ها حفظ می کنیم؛ یعنی مراقب هستیم که به تشبیه گرفتار نشویم و به تنزیه محض وفادار بمانیم. به خوبی توجّه داریم که تنزیه محض به هیچ وجه به تعطیل نمی انجامد و لزومی ندارد که معرفت خداوند را در مراتب مختلف آن حمل بر تشبیه باطل نماییم. نظریّه «فناء فی الله» هم در هر درجه و به هر بیانی که به نوعی وحدت ذات یا صفات بین خالق و مخلوق منتهی شود، عقلاً مردود است. ادلّه نقلی صریحی نیز حکم عقل را در این باره تأیید و تأکید می نمایند.

معنای لقاء الله در قرآن کریم

با این همه برای فهم صحیح آیات قرآن در بحث «لقاء» باید حتماً به احادیث اهل بیت علیهم السلام در مورد آن ها رجوع کنیم و حق نداریم بدون رجوع به ایشان، آن چه را که از لغت یا فلسفه و عرفان می فهمیم، به قرآن کریم نسبت بدهیم. جالب این جاست که در حدیثی منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام تصریح شده است که هرجا در قرآن سخن از لقاء خدا به میان آمده، مراد «بعث» یعنی مبعوث شدن در پیشگاه الهی است:

اللّقاءُ هو البَعثُ فَافهَم جَميعَ ما فی کتابِ اللهِ مِن لِقائِهِ فإنَّهُ یعنی بذلکَ البَعثَ.(۱)

لقـاء همـان برانگیخته شـدن است. پس بـدان که هرجـا در کتاب خـدا لقای او مطرح شـده، مقصودش از آن، برانگیخته شـدن است.

«بعث» یعنی برانگیخته شدن و مقصود، برانگیخته شدن از قبر در قیامت است که انسان هابرای حساب رسـی و عرض اعمالشان در پیشـگاه خداونـد حاضـر می شوند. طبق این فرمایش صـریح امیرالمؤمنین علیه السـلام، ما باید تمام آیات لقاءالله را در قرآن کریم، به مبعوث شـدن معنـا کنیم. البتّه در احادیث این محـدودیّت وجود نـدارد و می توانیم آن را به مرتبه بالای معرفت خـدا معنا نماییم.

نتیجه این که مـا هیـچ مشـکلی (نه عقلی و نه نقلی) برای پـذیرفتن معنـای صـحیح لقاء الله (معرفت درجه بالای خداونـد با نفی تشبیه از ذات مقدّسـش) نداریم. اصول عقلی بحث کاملاً روشن است و در معنای آیات کریم قرآن هم به خود حق نمی دهیم که بدون رجوع به روایات، با برداشت های شخصی، چیزی را به خداوند نسبت دهیم.

ص: ۲۳۵

فهرست منابع

۱- قرآن کریم.

۲- الاحتجاج؛ احمدبن علیّ بن ابی طالب طبرسی؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ قمری.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم: سیّد محمّد حسین طباطبایی؛ قم: مؤسّسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ شمسی.

۴- اقبال الاعمال: سیّدبن طاووس؛ تهران: دارالکتب الاسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۶۷ شمسی.

۵- الله شناسی؛ سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی؛ مشهد: انتشارات علّامه طباطبایی، ۱۴۱۷ قمری.

۶- بحارالانوار؛ محمّدباقر مجلسی؛ بیروت: مؤسّسه الوفاء، ۱۴۰۴ قمری.

۷- تحت العقول؛ ابن شعبه حرّانی؛ تهران: مؤسّسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ قمری.

۸- تفسیرالقمی؛ علیّ بن ابراهیم قمی؛ قم: مؤسّسه دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ قمری.

۹- تقریرات میرزا مهدی اصفهانی؛ شیخ محمود حلبی؛ نسخه آستان قدس رضوی.

ص: ۲۳۷

۱۰- التّوحید؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ۱۳۵۷ شمسی.

۱۱- جمال الاسبوع؛ سیّدبن طاووس؛ قم: انتشارات رضی.

۱۲- الحکمه المتعالیّه؛ صدرالمتألّهین شیرازی؛ بیروت: داراحیاء التّراث، ۱۹۸۱ میلادی.

۱۳- در ضیافت ضریح: سیّد محمّد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۵ شمسی.

۱۴- شرح فصوص الحکم: داوود قیصری؛ تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ شمسی.

۱۵- شرح منظومه؛ حاج ملّا هادی سبزواری؛ تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ قمری.

۱۶- شرح منظومه (مختصر)، ج۱؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰ شمسی.

۱۷- عیون أخبار الرّضا علیه السلام؛ شیخ صدوق؛ انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.

۱۸- الکافی؛ محمّدبن یعقوب کلینی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیّه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ شمسی.

۱۹- کتاب توحید؛ دفتر اوّل؛ سیّد محمّد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۸ شمسی.

۲۰- کتاب توحید، دفتر دوم؛ سیّد محمّد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹ شمسی.

۲۱- کتاب توحید، دفتر سوم؛ سیّد محمّد بنی هاشمی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۰ شمسی.

۲۲- کمال الدّین و تمام النّعمه؛ شیخ صدوق؛ قم: دارالکتب الاسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ قمری.

۲۳- لسان العرب؛ ابن منظور؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.

۲۴- لقاء الله؛ میرزا جواد ملکی تبریزی؛ تحت نظارت آیه الله کمره ای؛ چاپ آفتاب، ۱۳۷۹ قمری.

۲۵- المحاسن؛ احمدبن ابی عبدالله برقی؛ قم: دارالکتب الاسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ قمری.

۲۶- المصباح؛ ابراهیم بن علی عاملی کفعمی؛ قم: انتشارات رضی (زاهدی)، چاپ دوم، ۱۴۰۵ قمری.

۲۷- مصباح المتهجّد؛ شیخ طوسی؛ قم: مؤسّسه فقه الشّیعه، ۱۴۱۱ قمری.

۲۸- معارف الهیّه؛ میرزا مهدی اصفهانی؛ به خطّ شیخ حسن بروجردی (مخطوط).

۲۹- معانی الأخبار؛ شیخ صدوق؛ قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.

۳۰- معجم مقائیس اللّغه؛ احمدبن فارس بن زکریّا؛ قم: مکتبه الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ قمری.

۳۱- المعجم الوسیط؛ ابراهیم مصطفی و ...؛ استانبول؛ المکتبه الاسلامیّه، ۱۳۹۲ قمری.

۳۲- معرفت امام عصر علیه السلام؛ سیّد محمّد بنی هاشمی؛ تهران: نیک معارف، ۱۳۸۴ شمسی.

۳۳- مفاتیح الغیب؛ صدرالمتألّهین شیرازی؛ تهران: مؤسّسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ شمسی.

۳۴- المفردات فی غریب القرآن؛ راغب اصفهانی؛ تهران: المکتبه المرتضویّه، ۱۳۷۳ قمری.

۳۵- مهج الدّعوات؛ سیّدبن طاووس؛ تهران: کتاب خانه سنایی، ۱۳۲۳ قمری.

۳۶- نهج البلاغه؛ سیّد رضی؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: انتشارات دارالهجره.

۳۷- هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ سیّد جلال الدّین آشتیانی؛ تهران: نهضت زنان مسلمان.

ص: ۲۳۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹